BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. **CLEMENS BAEUMKER,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. **GEORG FREIH. VON HERTLING,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT IV.

DR. M. BAUMGARTNER, DIE PHILOSOPHIE DES ALANUS DE INSULIS, IM ZUSAMMENHANGE MIT DEN ANSCHAUUNGEN DES 12. JAHRHUNDERTS DARGESTELLT.

MÜNSTER 1896.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE PHILOSOPHIE

DES

ALANUS DE INSULIS,

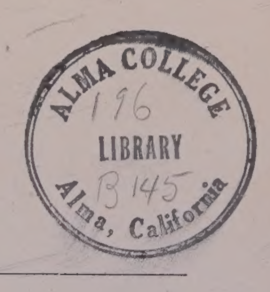
IM ZUSAMMENHANGE

MIT DEN ANSCHAUUNGEN DES 12. JAHRHUNDERTS

DARGESTELLT

VON

DR. M. BAUMGARTNER.



MÜNSTER 1896.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

HERRN PROFESSOR

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,

REICHSRAT DER KRONE BAYERN,

UND

HERRN PROFESSOR

DR. CLEMENS BAEUMKER

IN

DANKBARER VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Für die Bearbeitung der Philosophie des Magister Alanus de Insulis mußte bei der Unsicherheit bezüglich der Persönlichkeit und der Lebensverhältnisse des mittelalterlichen Scholastikers, bei dem Streite über die Echtheit gerade der wichtigsten seiner Werke, vorerst das feste Fundament geschaffen werden durch eine gründliche, auf handschriftlichen Studien beruhende Untersuchung über die Person, das Leben und die Schriften des Insulensers. Ich werde die Ergebnisse der nach den genannten Richtungen hin von mir an den Bibliotheken zu Paris, Rom, Florenz, München angestellten Forschungen demnächst zur Veröffentlichung bringen. Für die vorliegende Abhandlung mag einstweilen die Bemerkung genügen, daß ihr litterarhistorischer Unterbau vollkommen gesichert ist, und der Magister von Lille auf die in ihr herangezogenen Schriften ein unbestreitbares Eigentumsrecht besitzt.

Was die folgende Entwicklung der philosophischen Doktrin des mittelalterlichen Lehrers angeht, so habe ich mich über die leitenden Gesichtspunkte, speziell über das der Philosophie des Alanus zukommende geschichtliche Interesse, über die im Verlaufe meiner Darstellung überall befolgte Methode und über die Anordnung des weit über eine bloße Universalienlehre hinausreichenden Stoffes, am Schlusse der Einleitung in genügender Weise ausgesprochen. Es sei hier nur noch hinzugefügt, daß meiner Meinung nach die philosophische Spekulation der Frühscholastik, nach ihren einzelnen Lehrpunkten, Problemen und Fragen aus der Masse des theologischen und anderweitigen Materials herausgehoben, auf ihre Quel-

len geprüft, in ihrem Zusammenhange betrachtet und in ihrer Bedeutung für die Folgezeit gewürdigt, in einem merklich günstigeren Lichte erscheinen wird, als vielfach angenommen wurde. Insbesondere wird ihr propädeutischer Charakter für die Philosophie der Blütezeit und damit die Continuität beider Perioden klar heraustreten.

Die erste Anregung und Anleitung zu meinen Studien über den Magister Alanus de Insulis verdanke ich Herrn Professor Dr. Cl. Baeumker. Ich benutze gern diese Gelegenheit, dem auch auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie hochverdienten Forscher meinen wärmsten Dank zu sagen.

München im Mai 1896.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

V. Abschnitt.

Theologie oder Lehre von der Gottheit. 107—143.

Einleitung.

Unter den christlichen Denkern des ausgehenden 12. Jahrhunderts nimmt die Persönlichkeit des Magister Alanus de Insulis [1]) die hervorragendste Stelle ein. Ein Mann von umfassendem Wissen [2]), ein Freund und Verehrer der Alten [3]), mit den artistischen Disciplinen aufs beste vertraut, berühmt und gefeiert als Dichter [4]), bewundert als akademischer Lehrer [5]),

---

1) Insulae in Flandern, das heutige Lille, ist des Magisters Geburtsort. Er starb im Kloster Cîteaux im Jahre 1203, woselbst er auch seine letzte Ruhestätte fand. Vgl. M. G. SS. XXIII, S. 881, 48.

2) Für die hohe Meinung, welche man von der Gelehrsamkeit des Scholastikers hatte, zeugen die elegisch gestimmten Verse auf seinem Grabmal:

„Alanum brevis hora brevi tumulo sepelivit,
Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit,
Scire suum moriens dare vel retinere nequivit.“

Aus einem Codex der Pariser Nationalbibliothek, n. 3517, s. XIII (1274), f. 30r.

3) Den „Anticlaudian“ sendet der Verfasser in die Öffentlichkeit mit dem Epilog (Migne, Patrologia, Ser. lat., t. 210, col. 574 C):

Vive! nec antiquos tentes aequare poëtas,
Sed potius veterum vestigia semper adorans
Subsequere, et lauris humiles submitte myricas

Auf die zahlreichen Nachahmungen römischer Dichter in dem berühmten Gedicht hat E. Bossard (Alani de Insulis Anticlaudianus, Andegavi 1885, S. 109—115) aufmerksam gemacht. Auch in andern Schriften finden sich nicht selten Citate aus römischen Schriftstellern

4) Der vor 1280 verfaßte, unter dem Namen des Heinrich von Gent bekannte „liber de scriptoribus ecclesiasticis“ (Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica, Hamburgi 1718, cap. 21, S. 121) schreibt: Alanus . . . . liberalium artium peritus . . . . Et quia metro multum claruit . . . . Über die Autorschaft des Heinrich von Gent siehe Lorenz (Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Berlin 1887, II, S. 21, Anm. 2), während Hauréau (Mémoires de l' Institut national de France, Académie des inscriptions et belles lettres, t. XXX, 2e partie, S. 349 ff.) gute Gründe dagegen geltend macht.

5) Alberich von Trois-Fontaines (M. G. SS. XXIII, S. 881, 48)

entfaltete er die Kraft seines vielseitigen Geistes in einer ausgedehnten schriftstellerischen Thätigkeit [1]. Spätere Jahrhunderte gaben ihm den Beinamen „der Große“ [2] und den Ehrentitel „Doctor universalis“ [3].

Es ist indessen nicht unsere Absicht, ein allseitig ausgeführtes Bild von dem Gesamtwirken des berühmten mittelalterlichen Gelehrten zu entwerfen. Nur eine bestimmte Seite seiner wissenschaftlichen Thätigkeit soll in der folgenden Untersuchung herausgegriffen werden, nämlich seine Stellung und Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

Über die verwickelte Personenfrage und die verworrenen, zum Teil legendarischen Nachrichten bezüglich seiner näheren Lebensverhältnisse, die Echtheit, sowie den Inhalt und Charakter der ihm zugehörigen Schriften gedenken wir demnächst eine ergänzende Abhandlung litterarhistorischer Art zu veröffentlichen. Einstweilen möge es gestattet sein, die Resultate eingehender handschriftlicher Studien, soweit sie unentbehrlich sind, ohne den umfangreichen Apparat quellenmäßiger Belege heranzuziehen.

Wenn wir die Darstellung der Philosophie des Alanus de Insulis versuchen, so hoffen wir, eine bisher in der Geschichte

---

nennt ihn „doctor ille famosus“. Der Chronist schreibt zwischen 1232 und 1252 (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 6. Aufl., Berlin 1894, II, S, 462; Scheffer-Boichorst, M. G. SS. XXIII, S. 646 ff.)

[1]) Otto von St. Blasien († 1223; vgl. Wattenbach, a. a. O., S. 284 ff., M. G. SS. XX, S. 302) hebt die Fruchtbarkeit seiner Feder hervor (M. G. SS. XX, S. 326, 19—23): . . . multa conscribens exposuit . . . et multa alia sana et catholica conscripsit.

[2]) Zum erstenmal begegnet uns das Prädikat „Magnus“ bei dem englischen Dominikaner Robert Holkot († 1349, in seinem „liber sapientiae“, cap. 10, lect. 128 (nicht 118, wie bei Migne, t. 210, col. 30 A steht), fol. 120 A. Wir benutzten eine Inkunabel s. l. et a. der Universitätsbibliothek Breslau.

[3]) Johannes Trithemius (1462—1516) in „de scriptoribus ecclesiasticis“ (bei Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica, Hamburgi 1718, c. 527, S. 128; bei Migne, t. 210, 30 A ff.): Alanus de Insulis . . . . Universalis meruit appellari. — Hartmann Schedel (1440—1514) „in liber Chronice“ (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, fol. 221 r; bei Migne, t. 210, 31 C ff.): Alanum autem doctorem celeberrimum, cognomento universalem . . . Cuius Alani magni, doctoris universalis.

der mittelalterlichen Philosophie vorhanden gewesene Lücke auszufüllen.

Alanus hat zwar von Seite der Philosophiehistoriker schon längst eine freundliche und anerkennende Beurteilung gefunden. Um die kürzeren Besprechungen in den bekannten Geschichtswerken der Philosophie [1]) zu übergehen, zu denen kürzlich eine von De Wulf [2]) gegebene hinzugetreten ist, so haben sich mit größerer Ausführlichkeit Heinrich Ritter [3]), Albert Stöckl [4]) und Bernard Hauréau [5]) über unseren Scholastiker verbreitet, und Albert Dupuis [6]) ihm eine schätzenswerte Monographie gewidmet. Einzelbearbeitungen hat sein „Anticlaudian" erfahren durch Oscar Leist [7]) und Eugen Bossard [8]).

Wohl sind die genannten Arbeiten für die Kenntnis der Persönlichkeit und einzelner Gedankenzüge des Magisters nicht ohne Wert, allein den Anforderungen, welche in philosophiegeschichtlicher Beziehung gestellt werden müssen, genügen sie

---

[1]) Brucker, Historia critica, Lipsiae 1766, III, S. 780 ff.; Tiedemann, Geist d. spekulativen Philos., Marburg 1795, IV, S. 320 ff.; Buhle, Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., Göttingen 1800, V, S. 255 ff.; Tennemann, Gesch. der Philos., Leipzig 1810, VIII, 1, S. 288 ff.; Rixner, Handbuch d. Gesch. d. Philos., Sulzbach 1829, II, S. 71; Prantl, Gesch. d. Logik, II, 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 260 ff.; J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos., 4. Aufl., bearb. v. B. Erdmann, Berlin 1896, I, S. 314 ff.; Überweg, Grundriß d. Gesch. d. Philos., 7. Aufl., bearb. v. M. Heinze, Berlin 1886, II, S. 179 ff.; Histoire littéraire de la France, XVI, Paris 1824, S. 396 ff.; Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen-âge, Paris 1840, I, S. 305 ff.; A. Jourdain, recherches critiques, Paris 1843, S. 27, 278 ff.

[2]) Maur. De Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége jusqu'à la révolution française, Louvain et Paris 1895, S. 41 ff.

[3]) Geschichte der Philosophie, Hamburg 1844, VII, S. 593 ff.

[4]) Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864, I, S. 411 ff.

[5]) De la philosophie scolastique, Paris 1850, I, S. 345 ff. Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872, I, S. 521 ff. Vgl. auch Hauréau's Aufsatz über das Leben und einige Schriften des Alanus in Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres, t. XXXII, 1re partie, S. 1 ff.

[6]) Alain de Lille, Études de philosophie scolastique, Lille 1859.

[7]) Der Anticlaudianus, ein lateinisches Gedicht des 12. Jahrhunderts, und sein Verfasser Alanus ab Insulis. Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Seehausen i. d. Altm. 1878—1882.

[8]) Alani de Insulis Anticlaudianus cum divina Dantis Alighieri Comoedia collatus, Andegavi 1885.

nicht. Was sie bringen, sind biographische und bibliographische Notizen und größere oder kleinere Auszüge aus verschiedenen Werken; aber eine gründliche, umfassende und methodisch durchgeführte Gesamtdarstellung der philosophischen Doktrin unseres Scholastikers mit Berücksichtigung ihrer Quellen und Motive suchen wir vergebens.

Im Interesse einer vollständigen und erschöpfenden Behandlung des bei Alanus vorliegenden Gedankenmaterials wird es zunächst geboten sein, den Umkreis der Schriften abzustecken, welche für die Darstellung seiner Philosophie in betracht kommen. Vornehmlich sind sechs Traktate zu nennen, in denen der Magister über philosophische Dinge sich geäußert hat: Die Abhandlung „de planctu naturae" (de pl. n.) — wir geben die Werke in der Reihenfolge ihrer wahrscheinlichen Abfassung und mit den bei Migne[1]) stehenden Titeln nebst den hierfür künftighin gebrauchten Kürzungen[2]) —, das so berühmt gewordene Gedicht „Anticlaudian" (Anticl.), die eigenartig geformten „Theologicae Regulae" (Reg.), die vierteilige polemische Schrift „Contra Haereticos" (C. H.), die exegetische Arbeit „Distinctiones dictionum theologicalium" (Dist.) und endlich das Meisterstück deduktiver Methode, die „Ars fidei catholicae" (A. f.). Einigemale werden noch beigezogen die „Ars praedicandi"[3]), der ungedruckte Traktat „de virtutibus et vitiis"[4]) und zwei Sermonensammlungen, von welchen einzelne Bruchstücke unter dem Titel „liber sententiarum" bei Migne c. 229—252 gedruckt sind[5]).

Bezüglich einer näheren Charakteristik der in Frage stehenden Werke verweisen wir auf unsere in Aussicht gestellte

---

[1]) Migne, Patrologia, Ser. lat., t. 210. Bei Überweg, Grundriß, 7. Aufl., II, 1886, S. 175 steht fälschlich „im 120. Band".

[2]) Die den Abkürzungen beigefügten Zahlen beziehen sich auf die betreffenden Columnen der Migne'schen Ausgabe.

[3]) Migne, Patrologia, Ser. lat., t. 210, c. 111 ff.

[4]) Codex Paris., Biblioth. nat., n. 3238 F, s. XIII, fol. 84 v a – 85 v b.

[5]) Die eine Sammlung wird in den Handschriften als Appendix der „Ars praedicandi" angereiht, z. B. Cod. Monac. 4586, s. XIII, fol. 89 r ff.; die andere ist enthalten in einem Codex der Toulouser Stadtbibliothek, n. 195, s. XIII, fol. 93 r ff.

Abhandlung. Nur einige Bemerkungen über die Gesamtausgaben alanischer Schriften wollen wir anfügen. Die erste größere Edition nach bereits früher erfolgter Drucklegung einzelner Arbeiten veranstaltete der Cisterzienserprior Karl de Visch zu Antwerpen 1654 [1]). Ergänzungen brachten später Pez [2]) durch den Druck der „Ars fidei catholicae" und Mingarelli [3]) durch die Veröffentlichung der „Theologicae Regulae". Diese sämtlichen Ausgaben vereinigte Migne in dem 210. Band seiner Patrologia (Series lat.) und nahm nach einem Inkunabeldruck noch die „Distinctiones dictionum theologicalium" hinzu [4]).

Die textliche Beschaffenheit der Migne'schen Ausgabe läßt noch viel zu wünschen übrig und trägt mit die Schuld an der Schwierigkeit und Dunkelheit unseres Scholastikers. Einige nicht unwesentliche Verbesserungen und Berichtigungen gerade zu den wichtigsten Traktaten hat Cl. Baeumker [5]) mit Zuhilfenahme mehrerer Handschriften bekannt gegeben.

Nach diesen Vorbemerkungen über die Werke des Scholastikers und die ihn betreffende Litteratur wenden wir uns nun-

---

[1]) Migne 210, 27 giebt den genaueren Titel an Die zwei letzten Bücher von „Contra Haereticos" veröffentlichte de Visch 1656 (Köln) in „Bibliotheca scriptorum sacri ordinis Cisterciensis", App. S. 410 ff. Siehe Migne 210, c. 399/400.

[2]) B. Pez, Thesaurus Anecdotorum novissimus, Augsburg 1721, I, c. 476 ff.

[3]) J. Al. Mingarelli, Anecdotorum Fasciculus, Romae 1756, S. 171 ff. Mingarelli's Ausgabe der „Regulae" ist indessen nicht die erste und nicht vollständig. Hain Rep. bibliogr., n. 390 und 389) erwähnt zwei sehr frühe Drucke unter dem Autornamen des mit Alanus de Insulis identischen Alanus Porretanus — auf den Nachweis dieser Identität müssen wir hier verzichten —, einen Kölner aus dem Jahre 1500 und einen andern s. l. a. et typ. Der letztere (Hain 389), von dem die Münchener Staatsbibliothek mehrere Exemplare besitzt, enthält bereits die bei Mingarelli und Migne fehlenden, neuerdings von Cl. Baeumker bekannt gegebenen (siehe unten S. 22, Anm. 2) Propositionen des Schlußabschnittes nebst deren Erläuterungen.

[4]) Migne 210, c. 685/686.

[5]) In dem Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, B. VI (1893), S. 163 ff., 417 ff.; B. VII (1894), S. 169 ff. Separat erschienen unter dem Titel „Handschriftliches zu den Werken des Alanus", Fulda 1894. Von dem „Anticlaudian" und von „de planctu naturae" veranstaltete Th. Wright (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the twelfth century, London 1872, vol. II, S. 268—522) eine kritisch nicht immer sorgfältig gearbeitete Neuausgabe.

mehr zu einer kurzen Charakterisierung unseres Philosophen und seiner Philosophie.

Trotz des hohen Ruhmes, welcher dem Magister von Lille bei Mit- und Nachwelt so ausgiebig beschieden war, reicht er als Philosoph doch nicht an die ihm vorangegangenen großen Denker des 12. Jahrhunderts hinan. Er war nicht der Mann, den auf christlicher Seite während der letzten Dezennien jenes Säkulums unleugbar eingetretenen Stillstand des philosophischen Denkens durch neue und eigene Gedanken zu überwinden. Dazu mangelte ihm die Kraft des produktiven Schaffens, wie sie in manchem Betracht einem Gilbert, Abaelard, Hugo von St. Viktor eignete, es fehlte ihm die Gabe des spekulativen Denkens, das einen Bernhard von Chartres[1]) und Wilhelm von Conches[2]) befähigte, unter Anlehnung an alte Quellen den Versuch eines umfassenden philosophischen Systems zu wagen. Alanus erscheint als ein durch und durch receptiver, mit Emsigkeit aufsammelnder, größtenteils von dem vorgefundenen Stoff abhängiger Geist, der mehr die Gedanken anderer auf sich wirken läßt, als eine selbständige Lösung anstrebt.

Dabei aber versteht er es, ebenso sehr eine dichterische Natur als ein dialektisches Talent, dem einmal aufgegriffenen Gedanken ein glänzendes poetisches Gewand zu geben, wie nicht minder das gesammelte Material mit seltenem Scharfsinn und überraschender Prägnanz zu formulieren und mit spielender Leichtigkeit dialektisch zu handhaben.

Durch diese allseitige Beherrschung philosophischer Ideen, ihre poetische Einkleidung[3]), wie die geschickte dialektische Ver-

---

[1]) In seinem Werke „de mundi universitate sive megacosmus et microcosmus“, ed. Barach und Wrobel in „Bibliotheca philosophorum mediae aetatis“, Innsbruck 1876.

[2]) Vgl. Karl Werner, die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches, Sitzungsb. d. kais. Akademie d. Wiss., philos-hist. Klasse, Wien 1873, B. 75, S. 309 ff. Das „περὶ διδάξεων sive elementa philosophiae“ betitelte und bei Beda (Migne, t. 90, c. 1127 ff.) veröffentlichte Werk Wilhelm's, welches am raschesten in seinen Gedankenkreis einführt, ist auch unter den Schriften des Honorius von Autun (Migne, t. 172, c. 39/40 ff.) mit dem Titel „De philosophia mundi“ abgedruckt. Auf die weiteren Werke des Philosophen einzugehen, ist hier nicht der Ort.

[3]) In „de planctu naturae“ und im „Anticlaudian“.

wertung der vorgefundenen Stoffmasse zum systematischen Aufbau und zur polemischen Verteidigung [1]) der Glaubenslehren überragt Alanus weit seine sämtlichen Zeitgenossen. Hierin, in diesen mehr formalen Momenten, liegt das Eigentümliche seiner Leistung und Bedeutung.

Die beiden hervorstechendsten Eigenschaften seines Geistes, die selten in einem Kopf vereinigt erscheinen, die dichterische Begabung und die dialektische Anlage, haben auch seinem Stil unverkennbar den Stempel aufgeprägt. Eine auffallende Verschiedenheit der Schreibart zeigt sich in den früheren Schriften gegenüber den späteren. Während in den ersteren [2]) die Phantasie des Dichters überwiegt, die aus Martianus Capella [3]) und Bernhard von Chartres reiche Nahrung zieht, tritt in den letzteren, systematischen Werken [4]) die Schärfe des Dialektikers zu Tage, welcher bei Boëthius und Gilbert von Poitiers in die Schule geht. Dort eine Fülle phantasievoller poetischer Erfindungen und Wendungen, plastische Anschaulichkeit der Schilderung und eine oft ermüdende Häufung der Ausdrücke, hier nüchterne, abstrakte Begriffe und Formeln, kurz und präcis gehaltene Beweise und eine fast allzu sparsame Kargheit der Worte. Während dort die Überfülle lästig fällt und schwer verständlich wirkt, ist es hier eine lakonische Kürze, die aufmerksames Studium erfordert.

Was schliesslich die Stellung des Philosophen innerhalb der mannigfachen Strömungen seines Jahrhunderts betrifft, so ist eine genaue Abgrenzung derselben nicht leicht. Eine unrichtige Beurteilung erfährt der Scholastiker bei Hauréau, wenn

[1]) In den „theologischen Regeln“ (Theologicae Regulae), in „Contra Haereticos“ und der „Ars fidei catholicae“, welch letztere zwei direkt gegen die Häresien der Zeit gerichtet waren.

[2]) In „de planctu naturae“ und im „Anticlaudian“.

[3]) Aus Martianus' Schrift „de nuptiis Philologiae et Mercurii“ stammt auch die auf die Stoiker und Neuplatoniker zurückgehende, in „de planctu naturae“ stark zur Geltung kommende allegorische Deutung der alten Göttermythologie und Dichterfabeln, unter deren äußerer Hülle ein süßer Kern der Wahrheit versteckt liege. Vgl. de pl. n. 451 CD; A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande, Leipzig 1889, I, S. 476, 482.

[4]) In den „Regulae“, in „Contra Haereticos“ und in der „Ars fidei“.

derselbe ihn den Mystikern oder Theosophen beizählt [1]. Mit keinem andern Autor bekundet Alanus so wenig Geistesverwandtschaft, wie mit den Hauptvertretern der Mystik, mit Bernhard von Clairvaux und den beiden Viktorinern Hugo und Richard. Er nimmt von allen Richtungen und huldigt keiner ausschließlich. Am ehesten muß er zu den Vertretern jenes Platonismus gerechnet werden, welcher in der einflußreichen Schule von Chartres eine so begeisterte Pflege fand. Zumeist geht er die Wege, welche die beiden Carnotenser Bernhard [2] und dessen Bruder Thierry [3] und der Schüler des ersteren, der scharfsinnige Gilbert de la Porrée angebahnt hatten [4].

Die Philosophie des Magister von Lille, darauf mag schon das bereits Gesagte schließen lassen, tritt uns nicht als ein geschlossenes, consequent durchgeführtes System entgegen, und wir dürfen keine neuen Probleme und selbsterdachten Lösungen erwarten. Sie ist vielmehr ihrem Grundton nach eine Art Überschau, die Zusammenfassung des in Jahrhunderte langer Arbeit in den gelehrten Schulen des Abendlandes bewahrten und hinzugewonnen Materiales. Nicht ein Werk aus einem Guß, gleicht sie dem Mosaikbild, in welchem Steinchen verschiedenster Färbung sich zusammengefügt finden. Allenthalben in einzelnen

---

[1]) Hauréau, Hist. de la philos. scol., I, S. 521, 525.

[2]) Zuweit geht die Behauptung Rousselot's, die Philosophie des Alanus sei nur eine Nachahmung Bernhards. Rousselot, Études sur la philosophie etc., I, S. 309.

[3]) Über denselben haben Clerval und B. Hauréau in erwünschter Weise nähere Kenntnis gegeben; ersterer durch eine Analyse und Würdigung von Thierry's „Heptateuchon", einem aus 45 Schriften compilierten Lehrbuch der sieben freien Künste, durch das zuerst, wie es scheint, nahezu das ganze aristotelische Organon bekannt wurde (vgl. Clerval, L' enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII e siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres in: Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888, Paris 1889, II, S. 277—296), letzterer durch seine dankenswerte Publikation des ersten Buches von Thierry's Schrift de sex dierum operibus in seinen Notices et extraits, T. I, Paris 1890, S. 52 ff. (vgl. T. VI, 1893, S. 29). — Über seinen handschriftlich in Brüssel (n. 10057) erhaltenen Kommentar zu den unter Cicero's Namen gehenden Rhetorica ad Herennium vgl. Paul Thomas in: Mélanges Graux, Paris 1884, S. 41 ff. und B. Hauréau im Journal des savants, 1884, S. 516 f.

[4]) Auf die Beziehungen zu Gilbert haben schon Ritter (Gesch. d. Philos., VII, S. 601) und Prantl (Gesch. d. Log., 1885, S. 260) hingewiesen.

Bemerkungen zerstreut, spiegelt sie den Mangel äußerer Einheit wider in der Vielgestaltigkeit ihrer inneren Bestandteile. Mit platonischen, aristotelischen und neupythagoreischen Elementen werden Gedankenzüge christlicher Denker zu einem seltsam gemischten Gemenge verbunden.

Den angedeuteten eklektischen Charakter und die erwähnten mannigfachen Schattierungen der Philosophie unseres Alanus beweist deutlich die Namhaftmachung der zahlreichen älteren und neueren Quellen, aus denen die verschiedenen Anschauungen geflossen sind.

Für Plato hegt der Insulenser, der allgemeinen Zeitstimmung folgend [1], die höchste Verehrung. Er ist ihm der Philosoph und Metaphysiker *κατ' ἐξοχήν*, der die Geheimnisse der Dinge, die Tiefen des Himmels und das Wesen der Gottheit ergründet [2]. Gleichwohl kennt und benutzt er von ihm nicht mehr als das bekannte Timaeusfragment [3] in der Übersetzung des Chalcidius. Wenn er den „Phaedon" [4] gelegentlich erwähnt, so zeigt schon die Art des Citates, daß ihm nichts weiter als der Name und die allgemeine Tendenz des Buches bekannt war. Das Platonische in seiner Philosophie stammt aus viel späteren platonisierenden Quellen, aus Apulejus, Boë-

[1]) Joh. Scotus Eriugena (über die Schreibweise Eriugena siehe S. 13, Anm. 9) nennt Plato unter Berufung auf den Timaeus „philosophantium de mundo maximus" und an einer anderen Stelle „philosophorum summus" (de divis. nat. I. 31; III, 36. Migne 122, 476 C, 728 A). — Adelard von Bath bezeichnet ihn als „princeps philosophorum" (de eodem et diverso, Cod. Paris., biblioth. nat., 2389, s. XII, fol. 82 v b), als „familiaris meus Plato" fol. 85 v a). Er führt ihn ferner ein mit: „Unde philosophus in thimeo", „ut philosophus promittit" (fol. 86 r b). In seinen „Quaestiones naturales" sagt er: auctor huius divinae rationis Plato simul cum suis celebretur, ametur (Cod. Paris., bibl. nat., 6415, s. XII, fol. 30 v a; Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, s. l. et a., Cap. 28). — Genau in derselben Weise, wie die eben genannten Autoren, äußern sich Wilhelm von Conches und Abaelard, welch letzterer sein Urteil ausdrücklich auf das Zeugnis der Väter stützt. Siehe Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 129, Anm. 96; S. 168, Anm. 259 ff.

[2]) Anticl. 491 B: . . . . sed eo divinius ipsa
Somniat arcana rerum coelique profunda
Mente Plato sensumque dei perquirere tentat.
Vgl. ebd. 505 C; de pl. n. 468 C, 479 D; C. H. I, 5, 311 C; „ut dicit philosophus".

[3]) Siehe S. 64, 99, 108, 137, Anm. 3. — [4]) C. H. I, 30, 333 A. Vgl. S. 99.

thius und den mittelalterlichen Platonikern Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches.

Der Hochschätzung Plato's geht parallel die geringe Meinung von Aristoteles. Der einige Dezennien später so ausschlaggebend gewordene Philosoph von Stagira muß sich mit der wenig schmeichelhaften Rolle eines Logikers [1]) begnügen, über dessen Dunkelheit, Rätselhaftigkeit, Geheimnisthuerei und Konfusion [2]) nicht genug geklagt werden kann. Selbst einem Porphyr, der die Brücke schlägt über den Abgrund des Aristoteles und als ein zweiter Ödipus dessen Sphinxrätsel löst, einem Zeno und Boethius muß der Begründer der wissenschaftlichen Logik nachstehen [3]). Erwähnung finden lediglich „de interpretatione" oder „περὶ ἑρμηνείας" [4]), die „Kategorien" [5]) und die „Analytica posteriora" [6]). Völlig unhaltbar ist die Behauptung von Tiedemann [7]) und Buhle [8]), Alanus habe be-

---

[1]) Anticl. 491 B: Illic arma parat logico logicaeque palaestram
Pingit Aristoteles . . . .
Siehe de pl. n. 464 D.

[2]) Anticl. 511 B: Verborum turbator adest et turbine multos
Turbat Aristoteles noster gaudetque latere.
De pl. n. 479 D: Illic Aristoteles sententias aenigmaticarum locutionum latibulis involvebat. Ebd. 445 C: . . . . Aristotelicaeque auctoritatis tuba proclamat, quod ille maiestatem minuit secretorum, qui indignis secreta divulgat. Vgl. Anticl. 511 BC. Radulf de Longo Campo nimmt das letzte Citat aus einem dem Aristoteles zugeschriebenen „liber de ymaginibus" (Cod. Paris., bibl. nat., 8083, s. XIV, fol. 22 v b).

[3]) Anticl. 511 BC. Das Lob Porphyr's, dessen Verdienste schon Boëthius (Prantl, Gesch. d. Log., I, S. 680, Anm. 74) preist, bezieht sich auf die Isagoge zu den aristotelischen Kategorien. Unter Zeno, dem Athleten der Logik, kann nur der berühmte Eleate verstanden sein, wohl im Anschluß an Apulejus (de dogmate Platonis, ed. Goldbacher, Wien 1876, S. 65, v. 16). Radulf de Longo Campo, Alan's Schüler und der Kommentator seines Anticl., erwähnt ein zenonisches Argument gegen die Bewegung (Cod. Paris., bibl. nat., 8083, s. XIV, fol. 23 r a).

[4]) Sententiae 243 C; Dist. 996 B; Reg. 38, 639 D: de interpret., 1; Reg. 37, 639 C: de interpret., 3; Reg. 88, 667 A: de interpret., 11. Siehe unten S. 21. — [5]) Reg. 88, 666 D: Categ., 8.

[6]) Reg. 64, 652 B: Analyt. post., II, 19. In C. H. I, 31, 334 B wird dem Aristoteles noch zugeteilt ein „liber de eligendis duobus propositis" Siehe unten S. 101. — [7]) Geist d. spekulat. Philos., IV, S. 321.

[8]) Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., V, S. 255. Von den Neueren scheint nur P. Haffner, Grundlinien d. Gesch. d. Philos., Mainz 1881, S. 523 diese irrige Meinung noch aufrecht erhalten zu wollen.

reits direkt aus der aristotelischen Metaphysik und aus Moses Maimonides geschöpft. Seine Schriften bieten hiefür nicht den geringsten Anhaltspunkt. Vielmehr hatte, wie schon Jourdain [1]) gesehen, die von Spanien ausgehende Bewegung, welche seit der Mitte des 12. Jahrhunderts die christliche Spekulation allmählich mit der aristotelisch-arabisch-jüdischen Philosophie in Berührung brachte, auf ihn noch keinen greifbaren Einfluß zu gewinnen vermocht. Das einzige Zeugnis, daß wenigstens vereinzelte Vorboten jenes gewaltigen geistigen Aufschwunges bis zu ihm gedrungen waren, liefern einige Stellen aus dem „liber de causis“ [2]), der aber im übrigen ohne weitere Einwirkung geblieben ist [3]).

Allein trotz dieser merkwürdigen Verkennung des Aristoteles, welche Alanus mit dem gesamten früheren Mittelalter teilt [4]), enthält seine Philosophie doch eine Reihe über die Logik hinausgreifender, in das Gebiet der Metaphysik fallender aristotelischer Elemente. Boëthius übernahm hier, wie auch bezüglich platonischer Anschauungen, die Vermittlung. Zwar fehlte es nicht an anderweitigen Schriftstücken, welche wichtige Punkte des aristotelischen Systems unter dem ausdrücklichen Namen seines Urhebers überlieferten. Ambrosius [5]) hatte, wenn

---

[1]) Recherches critiques, S. 285.

[2]) C. H. I, 30, 332 C; I, 31, 334 B. Jourdain, a. a. O., S. 183, 278; O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg i. B. 1882, S. 205 ff.

[3]) Überweg's Annahme (Grundriß, 7. Aufl., II, 1886, S. 221), der „liber de causis“ habe „auf die Darstellungsweise des Alanus einen wesentlichen Einfluß geübt“, entbehrt jeder Begründung. Über die nicht minder unbewiesenen Behauptungen von Hauréau und Berthaud siehe später S. 140, Anm. 5.

[4]) Die stereotyp gewordene Klage über Aristoteles — im 10. Jahrhundert tadelt ein gewisser Gunzo seine Dunkelheit (Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 50, Anm. 196), im 11. spricht ein unbekannter Autor von dem „Aristotelicus laberinthus“ (ebd. II, S. 73, Anm. 296), im 12. urteilt insbesondere Johannes Saresberiensis äußerst ungünstig über die beiden Analytiken (ebd. II, S. 236, Anm. 542; S. 243, Anm. 569) — geht zurück bis auf den Timaeus-Kommentar des Chalcidius, woselbst der Stagirite seiner Schwierigkeit wegen mit Heraclit zusammengestellt wird (ed. J. Wrobel, Lipsiae 1876, S. 346), und auf Boëthius, der bereits den Ausdruck „turbator verborum“ gebraucht (Prantl, Gesch. d. Log., I, S. 682, Anm. 79).

[5]) In Hexaëmeron I, 1 (Migne 14, 123 B): alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem

auch mit aphoristischer Kürze, auf Materie und Form als die aristotelischen Grundprinzipien zur Erklärung der körperlichen Dinge hingewiesen, und Chalcidius [1]) ließ über den gleichen Gegenstand ausführliche Erörterungen in seinen Kommentar zum Timaeus einfließen, wie er auch des Aristoteles Definition von der Seele als der Entelechie des Leibes kommentierte [2]). Aber auffallender Weise blieben diese wertvollen aristotelischen Reminiscenzen, soweit wenigstens Chalcidius in Frage kommt, von Seite der mittelalterlichen Lehrer völlig unbeachtet oder unverwertet liegen. Die fast ausschließliche Quelle für den Aristotelismus vor dem 13. Jahrhundert bildete Boëthius. Er ist der philosophische Lehrmeister der früheren Jahrhunderte genau in demselben Maße, wie später Aristoteles, und sein tiefgehender Einfluß auf die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie nicht bloß in logischen, sondern ebenso sehr in metaphysischen Fragen läßt sich nur mit jenem des Stagiriten in Vergleich bringen.

So sehen wir auch unseren Magister immer und immer wieder auf Boëthius zurückgreifen. Während die Kirchenväter in den Hintergrund treten und nur einige unwesentliche Notizen aus Hilarius [3]), Claudianus Mamertus [4]), Hieronymus [5]), Augustin [6]) und Gregor [7]) aufgenommen werden, wurzeln die

---

et tertium cum iis, quod operatorium dicitur, cui suppeteret competenter efficere, quod adoriundum putasset. Der Satz findet sich wörtlich bei Rhabanus Maurus (Migne 107, 443 A); bei Remigius von Auxerre (Migne 131, 53 D), welcher bezüglich des dritten Princips, der Wirkursache, hinzufügt: tertium quiddam, nescio quid volens dicere, operatorium appellavit; ferner bei Petrus Lombardus (sent. II, 1, n. 2; Migne 192, 653) und bei dessen Schüler, dem Magister Bandinus (Migne 192, 1092 A). Petrus Comestor schreibt (Migne 198, 1055 C): Aristoteles duo, mundum et opificem, qui de duobus principiis, scilicet materia et forma, operatus est sine principio et operatur sine fine.

[1]) ed. Wrobel, S. 312 ff., n. 283—288. S. 316, n. 286 wird ein langes Citat aus der aristotelischen Physik eingeflochten (Phys. I, 9). Siehe unten S. 49.

[2]) Ebd. S. 257, n. 222 ff. Siehe unten S. 102.

[3]) Reg. 20, 630 D; 116, 681 D; Dist. 922 C. Vgl. später S. 24.

[4]) Siehe unten S. 97, und Reg. 21, 631 B. — [5]) Dist. 960 A.

[6]) Reg. 1, 623 C; 4, 625 A; 6, 626 C; 22, 631 C. Vgl. unten S. 30, Anm. 4; S. 123, Anm. 2; S. 137, Anm. 5.

[7]) Siehe unten S. 35; S. 85, Anm. 2; S. 90, Anm. 3.

wichtigsten und wertvollsten Bestandteile seiner Philosophie in dem Schriftenkomplex des größten der lateinischen Philosophen, wie Abaelard [1]) den Boëthius nennt, in dessen Übersetzungen und Kommentaren sowohl, als in seinen eigenen Werken, der „Consolatio", der „Arithmetik" und vornehmlich in seinen theologischen Abhandlungen [2]). Boëthius entstammt die Ontologie des Alanus und seine vielgerühmte Methode [3]); in ihm haben, wie die platonischen und aristotelischen Anschauungen, so auch die seltsamen pythagoreisirenden Spekulationen [4]) des Scholastikers ihren Ausgangspunkt.

Als die letzte der ältern von Alanus benutzten Quellen ist der sonderbare hermetische Schriftenkreis zu nennen. In der Seelenlehre [5]), und wo es sich darum handelt, für die rationelle Beweisbarkeit der Trinität [6]) einen philosophischen Zeugen aufzubringen, beruft sich der Magister verschiedene Male auf den Asclepius des Philosophen Mercurius und auf ein weiteres Buch desselben Verfassers unter dem Titel „Logostileos id est verbum perfectum" [7]).

Sucht Alanus de Insulis, wie aus dem bisherigen erhellt, die damals bekannte aus dem Altertum überlieferte philosophische Litteratur seinen Zwecken entsprechend zu verwenden, so bemüht er sich nicht minder, hervorragende Gedanken der christlichen Philosophen und Theologen zu den seinigen zu machen. Deutlich lassen sich die Spuren und Nachwirkungen eines Pseudo-Dionysius [8]), Scotus Eriugena [9]), An-

---

[1]) Introductio ad theologiam I, 25 (Migne 178, 1034 A). Abaelard würdigt hier die Gesamtbedeutung des Boëthius für die frühmittelalterliche Wissenschaft.

[2]) Gegen F. Nitzsch, System des Boëthius, Berlin 1860, halten wir mit Usener, Anecdoton Holderi, Bonn 1877, S. 48 ff., und C. Krieg, Über d. theolog. Schriften des Boëthius, Jahresber. d. Görresgesellschaft f. 1884, S. 23 ff., an der Echtheit derselben fest

[3]) Siehe S. 28 ff.. — [4]) Siehe S. 74 ff., 112. — [5]) Siehe S. 99. — [6]) Siehe S. 114. — [7]) Über dessen Verhältnis zum Asclepius siehe S. 115.

[8]) Siehe S. 93, Anm. 5; 122, Anm. 4; 135.

[9]) Siehe S. 93, Anm. 5; 135. Dist. 780 A wird die eriugenistische Einteilung der theophania in epiphania, hyperphania und hypophania erwähnt, eine Einteilung, die auch des Alanus Zeitgenossen Garnerius von Rochefort (sermo IX, in die Epiphaniae, Migne 205, 631 B; Isagogae theophaniarum symbolicae

selm[1]), Hugo von St. Victor[2]), des Verfassers des Buches de spiritu et anima[3]) und wahrscheinlich auch des liber Hermetis[4]) nachweisen. Nachhaltigeren Einfluß gewinnen seine unmittelbaren Vorgänger, die bereits erwähnten Platoniker Bernhard[5]) und Thierry von Chartres[6]) und Wilhelm von Conches[7]), der berühmte Kommentator des Boëthius, Gilbert von Poitiers[8]), Abaelard[9]), Johann von Salisbury[10]) und endlich noch der Spanier Dominicus Gundissalinus[11]).

So laufen denn in dem Insulenser — darüber wird die reichhaltige Liste der angeführten Autoren keinen Zweifel lassen — die weitverzweigten Fäden einer langen philosophischen Entwicklung, wie in einem Punkt, zusammen. Während bereits von Spanien aus der erste Anstoß erfolgte, um das am Ausgang des 12. Jahrhunderts sichtlich ermattete philosophische Denken neu zu beleben und zur höchsten Kraftentfaltung zu führen, steht unser Scholastiker noch mit allen Fasern auf dem Boden der alten Schule als der letzte, von der fremden Strömung noch unberührte Repräsentant jener ältern Richtung, welche auf der Grundlage des aus der Väterzeit ererbten Materiales sich im Schoße der abendländischen Kirche entwickelte.

Aber gerade dieses Umstandes wegen kommt der Philosophie des Alanus ein nicht geringes geschichtliches Interesse zu. Wird in ihr auch lediglich das Facit gezogen aus der geistigen Arbeit der verflossenen Jahrhunderte, so gewährt sie doch, an

---

II, 1, Cod. Troyes n. 455, fol. 21 v), der ausdrücklich den „Johannes cognomento Scotus" citiert, und wohl auch Isaak von Stella (Migne 194, 1888 B) von Eriugena entnommen haben. — Die handschriftlich am besten beglaubigte Schreibweise ist Eriugena, wie neuestens Baeumker (Ein Traktat gegen die Amalricianer, Jahrbuch f. Philos. und spekulative Theologie, B. 7 (1893), S. 346, Anm. 2; Bd. 8 (1894), S. 222) auf Grund der ältesten Codices gezeigt hat.

[1]) Vgl. S. 33 ff.

[2]) Allerdings beschränkt sich dessen Einwirkung lediglich auf die Definition des Glaubens. Den mystischen Anschauungen Hugos steht Alanus gänzlich fern. Vgl. oben S. 8 und später S. 34, Anm. 1.

[3]) Siehe S. 92. — [4]) Vgl. S. 118 ff. — [5]) Siehe S. 51; 73, Anm. 2; 74; 76, Anm. 2; 78; 81. — [6]) Siehe S. 112; 124. — [7]) Siehe S. 64; 66; 94. — [8]) Siehe S. 23 ff.; 28 ff.; 57. — [9]) Siehe S. 36 ff.; 64; 107; 114 ff. — [10]) Siehe S. 55, Anm. 5; 64; 66; 82. — [11]) Siehe S. 114; 124; 134, Anm. 2; 141, Anm. 3.

der Grenze zweier Epochen stehend, einerseits einen Einblick in den Umfang und den Wert der bereits vorhandenen, auf christlichem Boden erwachsenen Gedankenmassen, andererseits läßt sie die Art und das Maß des Fortschritts erkennen, welcher mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Physik und Metaphysik und ihrer Kommentatoren für die Philosophie des christlichen Occidents verknüpft war.

Treten wir unter solchen Gesichtspunkten an die Darstellung der philosophischen Doktrin des Magisters von Lille heran, so kann es bezüglich der hierbei einzuschlagenden Methode nicht genügen, nach dem Muster der bisherigen Bearbeitungen nur Auszüge oder einen Abriß einzelner Werke zu geben[1]). Es muß vielmehr unsere Aufgabe sein, die Lehrmeinungen des Philosophen aus der Masse anderweitigen Materiales, aus den poetischen Zuthaten und den streng theologischen Materien, herauszusondern, sie auf ihre Quellen zu prüfen und jene Punkte aufzuzeigen, an welche die alsbald mächtig aufstrebende aristotelische Richtung des begonnenen 13. Jahrhunderts sich anlehnen konnte, welche sie modifizierte und weiterbaute.

Was endlich die Anordnung des Stoffes angeht, so liegen hiefür in den Werken unseres Lehrers selbst keinerlei Anhaltspunkte vor. Der Scholastiker hat, wie bereits erwähnt [2]), je nach Gelegenheit oder je nachdem es das theologische Interesse verlangte, seine philosophischen Ansichten bald da, bald dort ohne äußeren systematischen Zusammenhang niedergelegt. Hauréau's [3]) Verfahren, der nach dem Vorgange von V. Cousin [4]) jeden Denker des früheren Mittelalters nur unter dem Gesichtswinkel des Universalienproblems ansieht, halten wir für unzureichend. Die Frage über die Universalien beschäftigte allerdings die Frühscholastiker auf das lebhafteste, allein sie war doch nicht die einzige, in welcher ihr ganzes Wissen und Suchen restlos aufgegangen wäre [5]). Sie bildete nur ein Bestand-

---

[1]) Siehe oben S. 3 ff. — [2]) Siehe oben S. 8 ff.

[3]) In seiner Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872, 1re partie.

[4]) In der bedeutungsvollen Einleitung zu den Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, S. LVI ff.

[5]) Mit Recht wird dieses gegen Cousin's und Hauréau's Auffassung

stück, wenn auch ein sehr wichtiges, einer viel umfassenderen Spekulation. Bei Alanus selbst, wie wir bald sehen werden, spielt das Problem nur eine sehr untergeordnete Rolle.

Um daher ein vollständig getreues Bild von der Gesamtsumme der Ansichten unseres Philosophen zu geben und insbesondere dem oben berührten [1]) philosophiegeschichtlichen Interesse gerecht zu werden, wählen wir ein ungleich umfassenderes Schema, das die einzelnen, für die Entwicklung der Folgezeit wichtigen Lehrpunkte mit wünschenswerter Deutlichkeit heraustreten läßt. Wir gedenken in einem ersten Abschnitt von der Erkenntnislehre des Alanus zu reden, in einem zweiten die ontologischen Begriffe und Gesetze zu behandeln, und daran in drei weiteren Abschnitten die Darlegung seiner kosmologischen und psychologischen Anschauungen, sowie seine Lehre von der obersten Ursache aller Dinge, der Gottheit anzureihen.

I. Abschnitt.

Logik und Erkenntnislehre.

1. Logik.

Obgleich wir unsern Magister als einen in der Praxis höchst gewandten Dialektiker rühmen mußten, so bleibt er doch nicht bloß einzelnen logischen Streitfragen fern; auch die Theorie der Logik erfährt nur insoweit Berücksichtigung, als sie gleich den übrigen artes im „Anticlaudian“ [2]) personifiziert auftritt und

---

schon von M. F. Picavet geltend gemacht. Vgl. dessen Aufsatz De l'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne in Bd. I. der Bibliothèque de l' École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Paris 1889, p. 253—279 (bes. S. 254 ff.).

[1]) Siehe S. 14 ff.

[2]) Anticl. 509 ff. Vgl. Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 260 ff. Die Personifizierung der Septem artes, welche ähnlich, wie Alanus, schon vor ihm Adelard von Bath in seiner von Jourdain (Recherches critiques, S. 260 ff.) nach Cod. Paris. 2389 (siehe oben S 9, Anm. 1) auszugsweise veröffentlichten Schrift de eodem et diverso durchgeführt hat, geht auf Martianus Capella de nuptiis Philologiae et Mercurii zurück.

als eine Jungfrau von bleichem, durch lange Nachtwachen abgemüdeten Antlitz geschildert wird, woran sich eine kurze Skizze der Hauptpunkte des damaligen logischen Unterrichts [1]) nebst einer Art historischen Überblicks [2]) über die als hervorragend geltenden Logiker anschließt. Unter den Gegenständen des logischen Schulbetriebs erwähnt der Scholastiker die Lehre von den Topen und Maximen, vom syllogistischen Schluß und seinen Teilen, vom abgekürzten Syllogismus, von den Schlußfehlern, von der Induktion, von dem exemplum, der Definition, Partition, Description und Division. Keine der anderen artes kann die Logik entbehren. Sie ist der Schlüssel und die Pforte zu den Geheimnissen der Weisheit [3]) und sie hat die Aufgabe, die Wahrheit ans Licht zu ziehen und gegen sophistische Angriffe zu verteidigen [4]).

Nehmen wir zu diesen wenig interessanten und philosophisch bedeutungslosen Aufzählungen noch die bereits früher [5]) erwähnten schiefen Ansichten unseres Magisters über die geschichtliche Entwicklung der logischen Disciplin hinzu, so ist alles erschöpft, was sich über den theoretischen Logiker sagen läßt. Die Logik war ihm wohl das Mittel dialektischer Schulung und Gewandtheit; aber ihr rein formaler Inhalt als solcher mit seinen teilweisen Subtilitäten und Spitzfindigkeiten konnte begreiflicher Weise in vorwiegend Zwecken der Theologie dienenden Traktaten keinen breiteren Raum finden.

2. Erkenntnislehre.

Aus dieser Stellung Alan's als theologischer Lehrer und Schriftsteller erklärt sich auch eine gewisse Zurückhaltung auf dem Gebiete der Erkenntnislehre. Nur jenen erkenntnistheoretischen Fragen wendet er größere Aufmerksamkeit zu, welche in

---

[1]) Anticl. 509 D—510 B. — [2]) Ebd. 511 BC. — [3]) Anticl. 510 B.

[4]) Anticl. 509 C, 554 D. Die Behauptung Prantl's, a. a. O., S. 260, Alanus habe die Logik „nur als ein Mittel der Argumentation behufs der Bekämpfung der Ketzer anerkannt", ist um so unverständlicher, als Prantl einige Zeilen später die Bedeutung der Logik „als Werkzeug oder Schlüssel der Weisheit, sowie als Waffe für alle übrigen Künste" erwähnt.

[5]) Siehe oben S. 10.

ihren Konsequenzen in direktem Zusammenhang mit der Theologie standen, nämlich der Universalien- und Methodenlehre.

a. Sinneserkenntnis.

Bezüglich des sinnlichen Erkennens vermögen wir aus sämtlichen alanischen Schriften nur wenige Bemerkungen herauszulösen. Die Sinne, die Wachposten des körperlichen Gemeinwesens, haben den Körper vor äußeren Einflüssen sicher zu stellen [1]). Ihre wahrnehmende Thätigkeit, auf den Umkreis der körperlichen Objekte beschränkt [2]), ist zwischen den Grenzen des Größten und Kleinsten und weniger Feinen eingeschlossen [3]). Hatten Adelard von Bath und Wilhelm von Conches in dem Vorgang der Sinneswahrnehmung ein Problem erblickt, dessen Schwierigkeiten sie sich nicht verhehlten [4]), und das sie in eingehenden Erörterungen im Anschluß an den platonischen Timaeus und bezüglich der Schallempfindungen an Boëthius [5]) zu lösen suchten, so findet sich hierüber bei Alanus nichts weiter als die kurze Äußerung, der Sehstrahl trete durch die Pu-

---

[1]) De pl. n. 442 D: sensus quasi corporeae civitatis excubias vigilare praecepi, ut quasi exterorum hostium praevisores corpus ab exteriori importunitate defenderent.

[2]) C. H. I, 28, 330 C: In spiritu vero bruti non habent locum nisi duae potentiae, quae circa corporalia versantur. Diese beiden Potenzen, nämlich sensus und imaginatio, hat der unkörperliche Menschengeist mit dem Tier gemeinsam.

[3]) Ebd. 331 B: Et sicut sensus deficit circa maxima et minima, ita circa minus subtilia.

[4]) Adelard sagt in seinen quaestiones naturales, cap. 20 (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek): De sensibus istis enodandum esse iudico. Nihil enim in corporea hominis compositione meo iudicio vel intellectu difficilius vel mutua allocutione inexplicabilius est merito.

[5]) Adelard bespricht (a. a. O., cap. 23) vier verschiedene Theorien der Gesichtswahrnehmung: Quantum apud diversos colligere potui, de visu sententia quadripartita est. Er selbst folgt der Meinung des platonischen Timaeus: Conveniat igitur, ut illam, quam philosophus approbat, tractemus sententiam .... Vgl. Timaeus 45 B ff. und Chalcidius, ed. Wrobel, S. 271, n. 236 ff. Bezüglich der Gehörempfindungen dagegen will er von einem so großen Philosophen, wie Boëthius (de musica I, 14), nicht abweichen (quaest. nat, cap. 20 ff.). — Über Wilhelm von Conches siehe Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalt., Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Klasse, Wien 1873, B. 75, S. 389.

pille an die äußeren Gegenstände heran [1]). Die Thätigkeit der beiden sinnlichen Potenzen, der Wahrnehmung und der Imagination, denkt er sich, den naturwissenschaftlichen Anschauungen der Zeit folgend, durch eine Art Fluidum, eine feine körperliche Substanz (spiritus physicus, naturalis, animalis) vermittelt [2]), ohne indessen auf ein genaueres anatomisches oder physiologisches Detail einzugehen, wie dies seit Constantinus Africanus von Seite mancher christlicher Lehrer [3]) beliebt wurde. In den „Anticlaudian" wird wohl eine längere Besprechung der fünf Sinne eingeflochten, allein in der Form einer wissenschaftlich wertlosen poetischen Allegorie, indem sie mit fünf Pferden von verschiedener Schnelligkeit, Wohlgestalt und Herkunft verglichen und an den Wagen der das Weltgebäude durchfahrenden Prudentia angespannt gedacht werden [4]).

Erfährt die Lehre von der Sinneswahrnehmung eine höchst stiefmütterliche Behandlung, so werden andere Versuche und Erörterungen, welche wichtigere Punkte der Erkenntnislehre behandeln, vollständig ignoriert. So die eines Adelard von Bath über die Vernunft als die einzige Quelle der Gewißheit [5]), eines Wilhelm von Conches über das Ineinandergreifen der erkennenden Kräfte im Erkenntnisorganismus [6]), eines Johann von Salisbury über

---

[1]) Dist. 880 D, 916 B.

[2]) C. H. I, 28, 329 D: Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus . . . et alius, qui dicitur physicus sive naturalis . . ., quo mediante fit sensus et imaginatio. Vgl. Dist. 952 D.

[3]) Vor allem von Wilhelm von Conches und Wilhelm von Thierry. Siehe Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie, Wien 1876, S. 14 ff. und die S. 18, Anm. 5 citierte Schrift des gleichen Verfassers.

[4]) Anticl. 521 C.

[5]) Cod. Paris. 2389, fol. 85va; Jourdain, Rech. crit, S. 268 ff.; Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I, S. 209. Sehr treffend hat Adelard auch den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Methode gezeichnet (Cod. Paris. 2389, fol. 85ra; Jourdain, a. a. O., S. 267).

[6]) In dem sicher Wilhelm von Conches angehörigen (Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, S. 432, 438, Anm. 1), von Cousin (Fragments de philosophie du moyen-âge, Paris 1856, S. 296 ff.) aus Cod 1095 de Saint-Germain (heute biblioth. nat. 14065) bruchstückweise veröffentlichten und von Migne (172, 246 ff.) unter den Werken des Honorius von Autun

den Ausgangspunkt des menschlichen Erkennens und dessen Entwicklungsstadien [1]), und die hoch interessanten Resultate, zu denen der Verfasser des aus der abaelard'schen Schule stammenden „liber de intellectibus“ [2]) gelangt. Nur bezüglich der Begriffsbildung hat Alanus einige, in der Folgezeit bedeutsam gewordene Bemerkungen eingestreut.

b. Begriffsbildung.

Die Bildung der Begriffe wird bestimmt als ein inneres, geistiges Erfassen, ein Ergreifen der substanziellen und accidentellen Formen der Dinge, wobei der innere Akt in einem Namen oder Laut seinen äußeren Ausdruck findet [3]). Die Form erscheint als unerläßliche Bedingung des begrifflichen Erkennens [4]), und nach Boëthius seien es die Proprietäten oder Formen gewesen, nach denen der menschliche Geist uranfänglich den Dingen ihre Namen gegeben habe [5]). Wo keine Form, da

---

nachgedruckten Kommentar zum Timaeus. Ferner in Dragmaticon philosophiae (vgl. Hauréau, a. a. O., S. 444, Anm. 1; Werner, Kosmologie u. s. w., Wiener Sitzungsb., B. 75, S. 400).

[1]) C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, Leipzig 1862, S. 299 ff.

[2]) Siehe Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 206 ff.; Überweg, Grundriß, II, S 172, 7. Aufl; V. Cousin, Petri Abaelardi opera, Paris 1859, S. 733 ff. Bei Besprechung der Leistungen der einzelnen Erkenntniskräfte wird die Organlosigkeit der intellektiven Kraft gegenüber den Sinnen betont (Cousin, S. 734), der weitere aristotelische Gedanke vertreten, daß unsere Begriffe ohne die Phantasmen unmöglich seien (ebd. S. 736), die verschiedenen Arten der begrifflichen Erkenntnis und die Theorie der Abstraktion entwickelt (ebd. S. 738 ff.).

[3]) Sententiae 243 B: Verbum dicitur proprie interior mentis conceptus exteriore voce expressus. Reg. 36, 638 B: cum enim veri nominis intellectus surgat ex formae perceptione, qua res intelligitur esse quid, vel qualis, vel quanta . . . Vgl. Dist. 996 BC.

[4]) Siehe die vorige Anm. — A. f. Prol. 598 B: Intellectus est potentia animae adminiculo formae rem comprehendens. Ebd. I, 16, 601 B: . . . cum intellectus naturalis nisi adminiculo formae rem non comprehendat.

[5]) Reg. 17, 629 D. Die auch von Wilhelm von Conches (Prantl, a. a. O., II, S. 129, Anm. 99) angezogene Stelle, welche Alanus im Auge hat, steht in Boëthius Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles (Boëthii opera omnia, ed. Basel 1570, S. 112). Vgl. übrigens auch Chalcidius, ed. Wrobel, S. 262, n. 225: Igitur iuxta hanc formam, qua formantur corpora, nomina esse imposita rebus verum est . . . .; ferner Gilbert's Kommentar zu Boëthius de trinitate (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1141); Jo-

auch keine Erkenntnis im strengen Sinne. Daher könne nach demselben Gewährsmann Gott und die Materie mittelst des Begriffes nicht eigentlich erkannt werden [1]).

Fragt man nun genauer, wie jenes geistige Erfassen zu denken sei, wie die objektiven Formen der Dinge in die Seele gelangen, so antwortet Alanus, an eine Stelle aus Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας* sich anlehnend, der Geist oder die Seele leide gewissermaßen, wenn sie den Begriff eines Dinges besitze [2]). Merkwürdiger Weise faßt aber der Scholastiker denselben geistigen Vorgang, welchen er eben mit Aristoteles als ein Leiden (passio) bezeichnete, ohne irgendwelche Vermittlung zu versuchen, mit Augustin als eine Thätigkeit der Seele. Der Geist erzeuge den Begriff aus sich, wie der Vater den Sohn [3]).

Mag man auch diesen Ausführungen ihrer unbefriedigenden Kürze wegen kein besonderes Gewicht beilegen, das zeigen sie zum mindesten, daß christlicher Seits am Ausgang des 12. Jahrhunderts die Thatsache der Abstraktion nicht mehr lediglich im augustinischen Geiste, wie dies in dem Buche de spiritu et anima [4]) geschieht, sondern bereits durch das Hereinziehen eines spezifisch aristotelischen Gedankens, des berühmten Be-

---

hannes Saresberiensis (Entheticus, v. 381; Migne 199, 973 C): Forma quidem res est, ex qua res vera vocatur.

[1]) Reg. 36, 638 BC; Dist. 871 A. Siehe unten S. 52, 120 ff.

[2]) Sententiae 243 B: Unde et verbum dicitur a verbere mentis i. e. a passione, quia quodammodo anima patitur, cum ab ea de re intellectus habetur. (Das Folgende nach Cod. Mon. 4586, s. XIII, fol. 123v.) Unde aristoteles in libro periermíniarum ait: ea, que sunt in voce, sunt earum passionum, que sunt in anima, note. Siehe Dist. 996 B. Vgl. Aristot. *περὶ ἑρμηνείας*, I, Anf.: *Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα* . . . ; Boethii opp., ed. Basel, S. 216: Sunt ergo ea, quae sunt in voce, earum, quae sunt in anima, passionum notae.

[3]) Sententiae 243 C: Eleganter ergo filius dei dicitur verbum, quia sicut mentis conceptus de mente procedit, ita pater filium genuit; sicuti sine aliqua diminutione mens gignit intellectum, sic pater sine omni diminutione sui gignit filium. Vgl. Dist. 996 C. Siehe Augustinus, de Gen. ad litt., XII, c. 16, n. 33: tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. De musica, VI, c. 5, n. 8—12.

[4]) De spiritu et anima, c. 24 (Migne 40, 798). Vgl. unsere Abhandlung „Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne“ in den „Beiträgen zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.“, herausgeg. von Baeumker und v. Hertling, II, 1, S. 54 ff.

griffes „des Leidens“, zu erklären versucht wurde. Freilich stellt Alanus die beiden gegnerischen Anschauungen noch völlig gleichberechtigt neben einander, ohne irgendwie Bedenken zu äußern. Aber schon bald mußte sich, um ihre Geltung behaupten zu können, die augustinische Theorie, wie wir bei Wilhelm von Auvergne sehen [1]), eine zu Gunsten des immer einflußreicher werdenden Aristoteles angebrachte Modification gefallen lassen, bis sie endlich unter Albertus Magnus und Thomas von Aquin durch die zur Lehre vom intellectus possibilis und agens ausgebildete und allgemein anerkannte aristotelische Ansicht völlig in den Hintergrund geschoben wurde.

c. Universalienlehre.

Tragen die bisher behandelten, in das Gebiet der Erkenntnislehre einschlagenden Lehrpunkte den Charakter einer äußerst fragmentarischen Behandlung zur Schau, so steht der Magister von Lille auch der brennenden Frage seines Jahrhunderts, dem Kampf um die Universalien, außerordentlich kühl gegenüber. Zwar mußte er wegen der mannigfachen Berührungspunkte mit der Theologie, speziell mit der Trinitätslehre, hier etwas weiter ausholen, wie er dies vornehmlich in dem letzten Abschnitt seiner „Regulae“ thatsächlich thut [2]). Aber trotzdem hätten seine Erörterungen auch in diesem Punkt kaum abgerissener und kürzer

---

[1]) Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, a. a. O., S. 55 ff.

[2]) In der Ausgabe der „Regulae“ von Mingarelli beziehungsweise von Migne sind nur die ersten 10 Regeln des nach Migne'scher Zählung in der Mitte von Regel 115 beginnenden letzten Abschnittes abgedruckt, während die weitaus größte Zahl der Handschriften nebst der oben (S. 5, Anm. 3) erwähnten, in der Münchener Staatsbibliothek befindlichen Inkunabel noch neun weitere, vornehmlich für die Universalienlehre des Scholastikers in Betracht kommende Regeln anfügen. Die Echtheit und die Zugehörigkeit dieses Schlußteiles zu den „Regulae“ steht außer Zweifel. Cl. Baeumker hat die bei Migne ausgefallenen Propositionen mit Ausschluß der darauffolgenden Erläuterungen nach dem Lilienfelder Cod. n. 144 veröffentlicht (Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Philos. Jahrbuch d. Görresgesellschaft, B. VI, S. 421 ff; Separatabdruck, Fulda 1894, S. 17 ff.). Durch die Liebenswürdigkeit des Herrn Professors Baeumker war es mir möglich, den Lilienfelder Codex zur Verbesserung des gesamten Textes der Regeln zu benutzen.

ausfallen können. Vergeblich suchen wir nach einer geschichtlichen Orientierung über die so zahlreich aufgetretenen Parteiansichten, wie sie in sehr verdienstvoller Weise von Johannes Saresberiensis [1]) geboten wird, vergeblich nach einer Polemik gegen die eine oder andere Schulrichtung. Für den Theologen Alanus scheint das Problem bereits endgiltig entschieden, indem er sich, ohne jegliche Begründung dieses seines Schrittes, auf den Standpunkt der Universalienlehre des Gilbertus Porretanus stellt.

Das Eigentümliche der Gilbert'schen Theorie liegt nach dem Urteile des Saresberiensis [2]) in der Aufstellung, daß die Abbilder der göttlichen Ideen, die „formae nativae", den geschaffenen Dingen in singulärer Weise, als Einzelnexistenzen, inhärieren, während das Allgemeine in der Conformität jener individuell existirenden Formen zu erblicken sei. Wir ziehen das Referat Johann's herbei, weil es mit seltener Prägnanz die wesentlichen Momente der Anschauung Gilbert's heraushebt, andererseits dieselben Punkte von Alanus als eigene wissenschaftliche Überzeugung vorgetragen werden.

Den ausgesprochenen Realismus unseres Scholastikers bekundet schon die Fassung des Urteils als Ausdruck der realen Verbindung einer Proprietät mit einem Subjekt [3]). Prädiziert werden heißt in realer Weise inhärieren [4]). Aber auch abgesehen von dieser unbedingten Verwandlung der logischen Ordnung in die metaphysische oder reale, werden, wie bei Gilbert, die Inhalte der Gattungs- und Artbegriffe als „res" bezeichnet

---

[1]) Metalogicus II, 17: Migne 199, 874 A ff.

[2]) Ebd.; Migne 199, 875 D: Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictaviensi universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente dei consistit, sed rebus creatis inhaeret; haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis.

[3]) A. f. I, 16, 601 C: Cum enim circa duos terminos humanus sermo versetur, subiectum scilicet, per quod exprimitur, de quo fit sermo, et praedicatum, quod subiecto copulat proprietatem vel formam.

[4]) Reg. 12, 629 A: Eadem ratione nec de simplici aliquid praedicatur, cum praedicari nihil aliud sit quam inhaerere. Vgl. Reg. 50, 642 D.

und ihnen die Rolle von Realitäten und Ursachen zugeschrieben. Alanus spricht von der „longitudo", von der „albedo", wie von Dingen [1]). Selbst dem Begriff der Einheit (unitas) entspricht eine Realität [2]). Die „humanitas" macht den Menschen [3]), wie die „albedo" das Weiße, Farbige und Sobeschaffene bewirkt [4]). Die Gattungen und Arten, von Substanzen sowohl wie von Accidenzien, figurieren als Ursachen, als „causae substantiales" beziehungsweise „causae accidentales" [5]), und als solche enthalten sie nach dem Zeugnisse des Hilarius den Grund und die Gewähr für die Wahrheit der prädikativen Aussage, die ohne sie inhaltslos wäre [6]).

---

[1]) Reg. 26, 633 C: Linea est longa, et hoc nomen „longa" et res huius nominis, i. e. longitudo, transfertur ab eo, cuius est . . . . . Ebd.: Monachus est albus, transfertur hoc nomen albus ad hoc, ut conveniat monacho, sed non res nominis. Cum enim monachus dicitur albus, non dicitur, quod sit affectus albedine, sed quia est albi habitus.

[2]) Reg. 125, 684 B: sicut Socrates dicitur homo humanitate, ita unus unitate, quae comitatur illam humanitatem, et ita dicitur unus homo. Alanus denkt hier genau wie Gilbert (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1178): unitas omnium a se divisorum in quolibet facultatum genere praedicamentorum comes est Siehe Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 222, Anm. 477 ff.

[3]) C. H. I, 5, 311 B: Si humanitas, quae est natura substantialis hominis et causa formalis, immutabilis est, immutabilis et effectus eius, i. e. facere hominem (wir citieren nach Cod. Bernensis n. 335, s XII; über die Handschrift vgl. Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 417).

[4]) Reg. 1, 623 B: Unde albedo facit album, facit coloratum, facit qualem. Vgl. Cod. Lilienfeld n. 144, Reg. 11 (die Handschrift beginnt, wie bei den zwei vorausgehenden Abschnitten, so auch beim letzten, also mit Regel 116 nach Migne, eine neue Zählung), fol. 118ʳ b: albedo enim facit album, coloratum, quale. Siehe Gilbert (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1142): Albedo . . . et qualem . . . et coloratum . . . et album . . . facit.

[5]) Cod. Lilienf. n. 144, Reg. 11, fol. 118ʳ b: In naturalibus autem causae substantiales, generales vel speciales, compositae sunt ex partibus suarum definitionum, ut haec species homo . . . ., hoc genus animal similiter. Causae vero accidentales, ut albedo, nigredo, compositae sunt ex diversis effectibus.

[6]) Reg. 116, 681 D: Omne dictum usque adeo a causa est, ut si causa non fuerit, ipsum quidem vacuum sit . . . . Ut enim testatur Hilarius: Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi. (Hilarius de trinitate IV, n. 14; II, n. 31: omne enim dictum, ut dicatur, ex causa est . . . .) . . . . Quod enim Petrus dicitur esse homo, ab humanitate est, quod albus, ab albedine . . . . Vgl. Aristot. Praedicam., c. 12 (Boëthii opp., ed. Basel, S. 208): Est autem quidem vera oratio nequaquam causa, ut sit res, verumtamen videtur quodammodo res causa, ut sit oratio vera.

Verfolgen wir die excessiv realistische Denkweise unseres Alanus weiter, so stimmt er mit Gilbert überein, wenn er auf die Autorität von Boëthius [1]) hin die objektivierten Inhalte der Gattungs- und Artbegriffe, die geschaffenen irdischen Formen, von deren Urbildern, den ewigen, immateriellen Ideen im göttlichen Geiste, unterscheidet und sie den Dingen immanent sein läßt als ihre substanzialen Formen, Naturen, Proprietäten, als ihre formalen und inneren Ursachen [2]) — Ausdrücke, wie sie neben dem häufigeren „subsistentiae" sämtlich bei Gilbert [3]) vorkommen. Am deutlichsten jedoch springt seine Abhängigkeit von dem Bischof von Poitiers in die Augen, wo er von der „singularitas" und „conformitas" jener Naturen spricht, wo es sich also darum handelt, das Verhältnis der Naturen oder Formen zu den empirischen Einzelndingen und das eigentliche Wesen des Universale zu bestimmen. Die Correlate der Begriffe — so nimmt Alanus mit Gilbert an — existieren nämlich nicht als allgemeine Substanzen im Sinne eines Wilhelm von Champeaux, sondern singulär und individuell, d. h. ebenso oft ver-

---

[1]) Dist. 796 D: . . . unde Boëthius: non oportet nos deduci ad imaginarias formas, sed ad formas aeternas, ex quibus aliae sunt. Vgl. Boëthius de trin. 2 (ed. Peiper, S. 152, 17): . . . neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma nec imago est . . .; ebd., S. 154, 50: Ex his enim formis, quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt, quae sunt in materia . . . Siehe Joh. Saresb. Metal. IV, 35 (Migne 199, 938 C).

[2]) C. H. I, 58, 360 C: Transsubstantiatio est illa species mutationis, secundum quam et mutatur materia et substantialis forma. Ebd I, 5, 311 B: humanitas, quae est natura substantialis hominis et causa formalis. Dist. 960 A: Substantia transumitur ad substantialem proprietatem sive substantialem naturam. Vgl. Dist. 988 B. Reg. 120, 682 D: Intrinseca causa est, per quam res, cuius est, est vel aliquid est, ut corpus corporeitate est, colore vero est aliquid. (Wir geben den Satz nach Cod. Lilienf. n. 144, der allerdings das „est" nach „cuius est" ausläßt.) Bezüglich des terminus causa ist noch vorige S., Anm. 5 zu vergleichen.

[3]) Boëthii opp., ed. Basel, S. 1255: Natura enim subsistentis est, qua ipsum subsistens aliquid est. Hae vero sunt substantiales formae . . .; S. 1128: proprietates substantiales, quibus ipsi sunt; S. 1154: et est quidem corporalitate corpus . . . ., horum (d. h. der Accidenzien der Farbe und der Begrenztheit) corporalitas causa est; S. 1142: Nam et ea, quae est tota forma substantiae hominis, non modo ex eo, quod ipsa tota eum, in quo est, facit hominem . . . .

vielfältigt, als die Art Individuen zählt. Es giebt ebenso viele „humanitates“ als Einzelnmenschen [1]. Konsequenter Weise kann für einen derartigen individualistischen Realismus das Moment der Allgemeinheit nur in der Ähnlichkeit, Identität oder Conformität [2] jener singulären, individuell gedachten Naturen oder Formen gelegen sein. Das Universale reduziert sich auf eine bloße Relation, eine Ähnlichkeitsbeziehung [3] zwischen jenen individuellen Realitäten.

So bietet die Stellungnahme unseres Magisters in dem viel verhandelten Streit um die Universalien keine neuen Gesichtspunkte. Was Gilbert in seinem Scharfsinn ausgedacht, das webt Alanus den Grundzügen nach in seine theologischen Regeln ein, nicht ohne jenes Gefühl der Sicherheit, welches sich im unbestrittenen Besitz der Wahrheit glaubt. Höchst bemerkenswert aber bleibt es, daß jenes Jahrhundert, in welchem der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus so heftig geführt wurde, mit einem Realismus endigte, welcher die Correlate der Begriffe nicht über die Dinge, sondern in sie selbst hinein verlegte. Der Sieg des realistischen Denkens im 12. Jahrhundert über Plato, wie über den Nominalismus, an welchem der durch Boëthius überlieferte Aristoteles einen nicht geringen Anteil hatte,

---

[1]) Reg. 28, 635 B: Non enim vere diceretur: Petrus est alius homo quam Paulus, nisi alia humanitate esset homo quam Paulus. Vgl. Cod. Lilienf. n 144, Reg. 15, fol. 118^{v}a: Ut socrates et plato dicuntur naturaliter conformes suis singularibus humanitatibus eos similiter conformantibus. Ebd., Reg 16: . . . . socrates et plato diversi dicuntur singularitate suarum humanitatum. Siehe Gilbert (Boëthii opp, ed. Basel, S. 1241): Unus enim homo una singulari humanitate . . . ., ut pluribus humanitatibus plures homines et substantiae.

[2]) Cod. Lilienf. n. 144, Reg. 13, fol. 118^{r}b ff.: Ut socrates et plato idem sunt natura, non ydemptitate singularitatis, sed ydemptitate conformitatis. Ebd., Reg. 14, fol. 118^{v}a: Idemptitas naturae vel generis in conformitate consistit. Ebd., Reg. 15: Conformitas est singularium naturarum plena similitudo.

[3]) Ebd., Reg. 14: hoc enim nomen conformitas pluralitatem insinuat. Unde non attenditur in nature singularitate, sed in naturarum similitudine. Vgl. Gilbert (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1136): Dicuntur etiam multa subsistentia unum et idem non naturae unius singularitate, sed multarum, quae ratione similitudinis fit, unione . . . . Illa, quae diversarum naturarum adunat conformitas, genere vel specie unum dicuntur. Siehe Prantl, a. a. O., II, S. 222, Anm. 474.

mußte bei der Möglichkeit eines eingehenderen Studiums des Stagiriten naturgemäß ein vollendeter und allgemeiner werden; denn die überlieferte realistische Tendenz der christlichen Lehrer fand in dem durch die Araber bekannt gewordenen ganzen Aristoteles nur eine glänzende Bestätigung.

d. Methodenlehre.

Wenn auch nicht völlig original, so doch weit selbständiger als in der Universalienfrage tritt Alanus auf in dem interessantesten Punkte seiner erkenntnistheoretischen Erörterungen, in der Methodenlehre. Gerade um seiner mathematisch-deduktiven Methode willen ward er von den Geschichtschreibern der Philosophie von jeher gerühmt und mit einer gewissen Berechtigung den Vertretern des modernen erkenntnistheoretischen Rationalismus, einem Cartesius, Spinoza, Wolff, an die Seite gestellt. In der That nehmen auch seine beiden systematischen Schriften, die „Regulae" und die „Ars fidei", in der Litteratur des zwölften Jahrhunderts, was ihre methodische Anlage und Durchführung betrifft, eine Art Ausnahmestellung ein. Durch das berührte methodische Moment sich deutlich von den gewöhnlichen Summen und Sentenzenbüchern unterscheidend [1]), bilden sie die merkwürdigsten Denkmale jenes eigenartigen mittelalterlichen Rationalismus, welcher bei Scotus Eriugena mit ungemessener Kühnheit und Schärfe beginnend, bei Anselm in seinen Ansprüchen weit gemäßigter und bescheidener auftretend, bei Abälard aber wieder anspruchsvoller werdend, im Vertrauen auf die Vernunft lediglich aus Begriffen und allgemeinen Sätzen durch das Mittel des Syllogismus alles, Gott und die Welt, die natürlichen, wie die Glaubenswahrheiten, zu deduzieren versuchte.

[1]) H. Ritter (Gesch. d. Philos., VII, S. 594 ff.) stellt sie mit de trinitate des Richard von St. Victor und mit den Sentenzen des Lombarden in Vergleich. Derselbe trifft jedoch nur insofern zu, als Richard die Trinitätslehre auf non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes (de trin. I, 4; Migne 196, 892 C) basieren will, und der Lombarde, wie überhaupt die Sententiarier, den Glaubensinhalt an der Hand einzelner Thesen entwickelt. Es fehlt dagegen den Schriften der beiden Lehrer jene charakteristische formelle Gestaltung, welche Alanus seinen Arbeiten zu geben weiß.

Hatte nun auch bei den eben genannten Denkern die aprioristische Erkenntnisrichtung schon längst eine kraftvolle Vertretung gefunden, so schöpft doch Alanus zumeist aus ganz anderen Quellen, wenn er seine Ansicht über die Methode der Wissenschaften entwickelt und praktisch bethätigt, nämlich aus Boëthius und dessen Kommentator Gilbert de la Porrée.

Boëthius bezeichnet die mathematische Methode als die wissenschaftliche Methode [1]) überhaupt und er verlangt zum Zwecke der Argumentation unbeweisbare durch sich selbst einleuchtende Sätze oder Maximen [2]). Von diesem Gedanken ausgehend will der Verfasser der „Regulae", gleich Gilbert, die mathematische Deduktion auf das gesamte Wissenschaftsgebiet ausgedehnt wissen. Zwar spielen auch die Autoritäten bei ihm eine Rolle und er verwertet sie in „Contra Haereticos" ausgiebig genug, allein als Ideal der wissenschaftlichen Demonstration schwebt ihm die rationelle Begründung auf syllogistischem Wege [3]), aus höchsten und allgemein anerkannten Sätzen vor.

Sämtliche Wissenschaften stützen sich auf solche oberste Regeln, welche, selbst keines Beweises bedürftig, das Fundament und den Ausgangspunkt für die Demonstration innerhalb jeder einzelnen Disciplin abgeben [4]). So hat — um von den mehr

---

[1]) De hebdomadibus, Prol. (ed. Peiper, S. 168): Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque, quibus cuncta quae secuntur efficiam.

[2]) De differentiis Topicis (Boëthii opp., ed. Basel, S. 859): Propositionum quoque aliae sunt per se notae et quarum probatio nequeat inveniri, aliae, quas tametsi animus audientis probet eisque consentiat, tamen possunt aliis superioribus approbari. Et illae quidem, quarum nulla probatio est, maximae et principales vocantur, quod his illas necesse est approbari, quae ut demonstrari valeant non recusant . . . . Quae propositiones cum fidem sui natura propriam gerant, non solum alieno ad fidem non egent argumento, verum caeteris quoque probationis solent esse principium. Igitur per se notae propositiones, quibus nihil est notius, indemonstrabiles ac maximae et principales vocantur. Vgl. S. 29, Anm. 3.

[3]) C. H. I, 30, 333 A: Sed quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est.

[4]) Reg. Prol., 621 A: Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis . . . caeterae scientiae proprias habent regulas, quibus nituntur et quasi quibusdam terminis certis clauduntur . . . Vgl. Gilbert's Kommentar (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1187): Ut igitur tuae satisfaciam postulationi, feci sic,

oder minder willkürlichen Regeln der Grammatik zu schweigen — die Dialektik ihre Maximen, die Rhetorik ihre loci communes, die Ethik ihre generales sententiae, die Physik ihre Aphorismen, die Arithmetik ihre Porismata, die Musik ihre Axiomata, die Geometrie ihre Theoreme, die Astronomie ihre excellentiae [1]). Den profanen Wissenschaften gleich besitzt auch die Theologie ihre Maximen, die unter mannigfachen Gesichtspunkten betrachtet mit den verschiedensten Namen: paradoxae, aenigmata, emblemata, enthymemata, hebdomades ausgezeichnet werden [2]).

Ohne auf die übrigen Disciplinen weiter zu reflektieren, macht nun Alanus in seinen „Regulae" den seltsamen Versuch, den ursprünglich logischen Begriff des Axioms in die Theologie einzuführen, die obersten Sätze, die Maximen oder Regeln der theologischen Wissenschaft im einzelnen festzustellen, jene Thesen zu bestimmen, welche seiner Meinung nach, wenn auch nicht bei der großen Masse, so doch in der Gelehrtenwelt den Charakter allgemein anerkannter Sätze besitzen [3]), um auf ihnen

---

ut fieri solet in Mathematica maxime disciplina, i. e. Arithmetica, Geometria, Musica, Astronomia et in ceteris etiam pluribus disciplinis, ut in praedicamentis et analyticis, in quibus quaedam secuturis tractatibus necessaria praeponuntur, videlicet praeposui terminos regulasque. Eosdem quos vocat terminos, vocat etiam regulas. Sed regulas quidem, quoniam locali similitudine multa continent, terminos vero, quoniam ex eorum principiis demonstratio propositorum deducitur et eorum postremis inductionibus tamquam finibus terminatur. Wie aus den angeführten Stellen, insbesondere aus ihrer Terminologie, ersichtlich ist, schöpfen Gilbert und Alanus zunächst aus Boëthius, während die Originalquelle, die Analytica posteriora (I, 1 ff; II, 19) des Aristoteles, nur nebenbei erwähnt wird als ein Buch, in welchem, wie desgleichen in den Prädicamenten, die Methode des boëthianischen liber de hebdomadibus befolgt sei. Daß die Kenntnis der Analytik von Seite Gilbert's eine ganz minimale war, hat schon Prantl (Gesch. d. Log., II, S. 217) hervorgehoben. Die von uns citierte Stelle scheint ihm übrigens entgangen zu sein.

[1]) Reg. Prol., 621 A ff. Dieser Passus ist teilweise, von den etymologischen Erklärungen abgesehen, fast wörtlich aus Gilbert (S. 1187) genommen.

[2]) Ebd, 621 B ff. Die Ausdrücke finden sich mit Ausnahme von aenigmata sämtlich bei Gilbert (S. 1185).

[3]) Reg. Prol., 622 B ff: Communis animi conceptio est enuntiatio (mit Cod. Lilienf. n. 144), quam quisque intelligens (mit Cod. Lilienf.) probat auditam ... Eleganter autem dicitur communis animi i. e. multorum animorum; ad hoc enim, ut sit maxima, oportet ut ex natura vel artificio in plurium notitiam

in beigefügten Erläuterungen ein umfassendes System des ganzen Glaubensinhaltes mit Einschluß der Mysterien aufzubauen. Die Ausführung dieses merkwürdigen Gedankens bietet natürlich nichts anderes als eine Aneinanderreihung teils durch die Tradition geheiligter [1], aus Boëthius [2], Pseudo-Dionysius [3], Augustin [4] und anderen [5] entnommener, teils selbst formulierter, oft in überraschende Wendungen und Wortspiele gekleideter theologischer Sätze mit nachfolgenden Erklärungen, wobei die einzelnen Propositionen, wo nur irgendwie möglich, durch den Faden logischer Ableitung mit einander verknüpft erscheinen.

Äußert sich das Streben nach rein deduktiver Behandlung der Theologie in den „Regulae" — einer offenkundigen, ins Breite gezogenen Nachahmung der in Boëthius „liber de hebdomadibus" aufgestellten Regeln [6] — in der höchst eigentümli-

---

veniat, ut si ad aliud probandum accedat, alterius probatione non egeat. Unde indemonstrabilis, per se nota et maxima nuncupatur . . . . Theologicarum autem maximarum aliae veniunt in notitiam multorum, ut haec: unum esse rerum principium; aliae in notitiam paucorum i. e. sapientum, ut haec: Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. De his igitur, quae veniunt in notitiam paucorum, agendum est Vgl. Boëthius, de hebdomad. (ed. Peiper, S. 169): Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. harum duplex modus est: nam una ita communis est, ut omnium sit hominum . . . . Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit . . . . quae non vulgus, sed docti comprobant. Siehe den Kommentar Gilbert's zu dieser Stelle (S. 1187), an welchen Alanus sich enge anschließt.

[1] Reg. 8, 628 A: Unde secundum hoc videtur illa regula tradita esse a quibusdam.

[2] Z. B. Reg. 8 (Boëth. de trin. 4, ed. Peiper, S. 156, 17 ff.); Reg. 9 (Ebd., S. 157, 32); Reg. 10 (Ebd., S. 157, 26); Reg. 11 (De hebdom., S. 169); Reg. 12 (De trin. 2, S. 153, 41); Reg. 14 (Ebd. 2, S. 152, 20).

[3] Reg. 18 (Dionys. de coel. Ierarchia, c. 2; Migne 122, 1041 C). Vgl. Thomas, S. th. I, 13, a. 12, ad 1.

[4] Reg. 4 (Augustin. de doct. christ I, 5; Migne 34, 21); Reg. 22 (De trin. V, 8; Migne 42, 916 ff.).

[5] Reg. 1 stammt aus der fälschlich dem Boëthius zugeteilten Schrift des Dominicus Gundisalvi de unitate (Correns in „Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.", herausgeg. von Baeumker, B. I, H. 1, S. 3). Siehe unten S. 124. Reg. 3 und 7 sind höchst wahrscheinlich dem liber Hermetis entnommen. Vgl. unten S. 118 ff.

[6] Daher selbstverständlich auch der Titel „Regulae" oder „Maximae".

chen, in der ganzen mittelalterlichen Litteratur völlig isoliert [1]) dastehenden Form, die Glaubenswahrheiten unter dem logischen Gesichtspunkt von Axiomen zu betrachten, ihnen die Bedeutung von allgemein anerkannten Sätzen zu geben, so kommt die mathematisch-deduktive Methode zu ihrer naturgemäßen Entfaltung in der „Ars fidei", welcher ebensosehr wie den „Regulae" das eben genannte boëthianische Buch als Vorlage gedient hat. Werden dort eine Reihe von Sätzen, auf welche die folgende Entwicklung sich stützen soll, vorangeschickt, so schlägt Alanus in seiner „Ars" den gleichen Weg ein, nur daß er seinem vorangestellten, zur Beweisführung erforderlichen Material eine reichere Gliederung giebt, es in Definitionen, Postulate und Axiome auseinanderlegt [2]). Mit Hilfe dieses dreifachen Rüstzeugs werden nun philosophische Sätze und der Hauptinhalt der Glaubenslehren, die Mysterien der Trinität und Incarnation nicht ausgenommen, auf dem Wege des Syllogismus deduziert mit einer umfassenden Systematik und Konsequenz, wie wir sie in anselmischen und abaelardschen Schriften nicht finden. Wir werden vielmehr lebhaft an das von Spinoza in seiner „Ethik" eingehaltene Verfahren erinnert. Wie jenes Werk des neueren Philosophen, so ist auch die „Ars fidei"

---

[1]) Allerdings hatte bereits der Viktoriner Richard gewisse theologische Sätze als Maximen oder Regeln bezeichnet, allein er dehnt diesen Begriff nicht auf die sämtlichen Glaubenswahrheiten aus und noch viel weniger unternimmt er es, sie in dieser Form in einem eigenen Werke zu behandeln. De trin. I, 20 (Migne 196, 899 D ff.): Contingere itaque videtur quasi quadam dote naturae, quod cuncti paene tam eruditi quam minus eruditi solent habere familiare et quasi pro regula tenere, Deo videlicet, quidquid optimum iudicant, incunctanter attribuere . . . . Est itaque eruditis velut maxima propositio, est cunctis in commune veluti communis animi conceptio, deo attribuere, quidquid altius attingit humana aestimatio.

[2]) A. f. Prol. 597 B ff.: Descriptiones autem appositae sunt hac de causa, ut appareat, in quo sensu ac quot modis huic arti vocabulis sit utendum. (Die Stelle ist korrigiert nach Cod. Paris., biblioth. nat., 6569, s. XIII, f. 152 r.) Tres autem petitiones subiunctae sunt sic dictae, quia cum probari per alia non possint tamquam maximae licet non adeo evidentes, verumtamen ad probationem sequentium illas peto mihi concedi. Communes autem animi conceptiones sequuntur sic dictae, quia adeo sunt evidentes, quod eas auditas statim animus concipit esse veras Hae autem sunt ad probationem sequentium introductae.

des mittelalterlichen Scholastikers, rein formell angesehen, ein vollendetes methodisches Kunstwerk [1]), und die mathematische Deduktion, wie sie das Mittelalter speziell in seiner älteren Periode auffaßte und auf die Theologie anwandte, hat in ihr ihren prägnantesten Ausdruck gefunden.

Überschauen wir die bisherigen Ausführungen, so liegt deren Kernpunkt darin, daß Alanus die Theologie wissenschaftlich begründen will und diese Aufgabe nach jener Methode durchführt, welche er auf dem ganzen damaligen Wissenschaftsgebiet in Anwendung und noch dazu durch die Autorität des Boëthius gefestigt fand. Zwar drängte die ganze Richtung der Zeit zu einer systematischen Behandlung des Glaubensinhaltes. Anselm, Richard [2]), Abälard und andere arbeiteten nach derselben Methode, aber noch keiner hatte mit solcher Betonung es geradezu als sein wissenschaftliches Programm ausgegeben, die Theologie in mathematisch-deduktiver Weise zu gestalten. Alanus hat auch hier aus den vorangegangenen Bestrebungen die Summe gezogen, diesmal aber sich nicht lediglich receptiv verhalten, sondern mit Einsetzung eines bedeutenden Maßes eigener Energie dazu beigetragen, die Theologie auf das den Anschauungen und Mitteln seiner Zeit entsprechende wissenschaftliche Niveau zu heben und mit ihr das Princip der syllogistischen Behandlung aufs engste zu verknüpfen. In der That nahm auch das dreizehnte Jahrhundert jenes Verfahren als ein Erbstück aus dem zwölften herüber.

c. Glaube und Wissen.

Wenn der Insulenser für alle Wissenschaften, die Theologie mit einbegriffen, die deduktive Methode proklamiert, wenn er die christlichen Mysterien der Trinität, der Incarnation, der Auferstehung einer rationalen Begründung unterwirft, so tritt

---

[1]) Daher auch sein Name. A. f Prol. 597 B: Nempe editionem hanc „Artem catholicae fidei“ merito appello. In modum artis composita definitiones, distinctiones continet et propositiones artificioso successu propositum comprobantes.

[2]) In seiner öfter erwähnten Schrift de trinitate. Siehe oben S. 27, Anm. 1, S. 31, Anm. 1.

er unstreitig für die Forderungen eines erkenntnistheoretischen Rationalismus in die Schranken. Es fragt sich indessen, bis zu welchem Grade der Scholastiker diesen Standpunkt auf dem Gebiete der Theologie zur Geltung brachte, mit anderen Worten, wie sich bei ihm das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie gestaltete.

Die gestellte Frage muß beantwortet werden durch den Hinweis auf eine doppelte Strömung. Alanus versucht den Anschluß an den Erzbischof von Canterbury, ohne sich jedoch völlig dem Einflusse Abaelard's entziehen zu können.

War Anselm weit entfernt, durch seine rationellen Beweise für die christlichen Mysterien [1]) diese in bloße Vernunftwahrheiten aufzulösen, wollte er vielmehr ihren Charakter als Glaubensgegenstände vollauf gewahrt wissen [2]), so scheidet auch Alanus den Glauben scharf von dem Wissen, nicht im Sinne eines Widerspruchs zwischen beiden, sondern insofern sie sich in zwei getrennten, immerhin aber in Wechselwirkung mit einander stehenden Sphären bewegen [3]).

Das Wissen ist Erkenntnis der Dinge aus ihren Wesensgründen [4]), im Glauben hingegen erfassen wir die Wahrheit nicht mehr auf Grund der Einsicht in die Ursachen, sondern auf Grund freier Willenszustimmung [5]). Erhaben über die Mei-

---

[1]) Für die Trinität im „Monologium"; für die Incarnation in der Schrift „Cur deus homo".

[2]) Proslogion, I (Migne 158, 227 C): Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia, nisi credidero, non intelligam. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I, S. 154 ff.

[3]) De pl. n. 446 A: Nec mirum, si in his theologia suam mihi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa, sed diversa sentimus. Ego ratione fidem, illa fide comparat rationem. (Die Natur, welche hier redend eingeführt wird, gilt als die Vertreterin des weltlichen Wissens.)

[4]) Dist. 922 C: . . . cognitio, quae habetur de rebus per inferiores causas i. e. per substantiales rerum naturas, non est fides, sed scientia. Vgl. Tractatus de virtutibus et vitiis (Cod. Paris., 3238 F, fol. 84 v a; siehe oben S. 4, Anm. 4): Ubi enim causarum racio prevenit ad aliquid probandum, non est fides, set scientia. De pl. n. 446 B: ego (natura, siehe vorige Anm.) consentio sciens, illa (theologia) sentit consentiens.

[5]) Dist. 755 B: fides est perceptio rerum cum assensione (nach Cod. Mon. 7998, fol. 28 v, der assentione hat) sine causarum cognitione. Tract. de virt. et vit., a. a. O.: Fides est perceptio veritatis rerum cum assensione

nung steht der Glaube unter dem Wissen [1]); nicht hinsichtlich seiner Gewißheit oder seines Objektes, denn den theologischen Sätzen wohnt eine absolute und unverbrüchliche Notwendigkeit [2]) inne, die Theologie ist die irrtumslose Schule der Wahrheit, die mehr Vertrauen verdient als die Vernunftgründe [3]) und sie beschäftigt sich mit dem Unveränderlichen, dem Unbegreiflichen, den göttlichen Geheimnissen [4]), während das Wissen, schwankend und wandelbar wie seine Quelle, der gewöhnliche Verlauf der Natur [5]), auf die sichtbare Welt beschränkt

(d. Cod. hat assertione) sine causarum cognitione . . . ebd., fol. 84 v b: fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta. A. f. I, 17, 601 D: Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus orta praesumptio.

[1]) A. f. I, 17, 601 D: Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam. Tract. de virt. et vit., a. a. O.: fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta. Die Definition ist diejenige des Hugo von St. Victor (Sent. I, 1; de sacram. I, p. 10, c. 2. Migne 176, 43 C; 330 C, 331 B). Sie findet sich weiterhin bei Johannes Saresberiensis, der sich auf Hugo beruft (Metalog. IV, 13. Migne 199, 924 B), bei Peter von Poitiers (Sentent. III, 21. Migne 211, 1091 B), in den Sentenzen Roland's (Denifle, Archiv f. Litteratur- und Kirchengesch. d. Mittelalt., I, 1885, S. 436) und bei Garnerius in seinem Traktat gegen die Amalricianer (c. 4, ed. Baeumker, Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., B. 7, 1893, S. 378). Vgl. auch von späteren Alexander von Hales, Summa theol. I, q. 1, m. 1, ad 4; Thomas von Aquino, S. theol. II², q. 4, a. 1 c.

[2]) Reg. Prol. 621 B: cum ceterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt, quae actu vel natura mutari non possunt.

[3]) Anticl. 555 D: Ars divina poli, veri schola, nescia falsi. De pl. n. 445 D: Auctoritatem consule theologicae facultatis, cuius fidelitati potius quam mearum rationum firmitati dare debes assensum.

[4]) De pl. n. 446 B: ego (natura) vix visibilia video, illa (theologia) incomprehensibilia comprehendit in speculo; ego vix minima metior intellectu, illa immensa ratione metitur; ego quasi bestialiter in terra deambulo, illa vero caeli militat in secreto. Vgl. Anticl. 531 A, 532 C.

[5]) Siehe Anm. 2. Sermones, Cod. Tolosanus, n. 195 (siehe S. 4, Anm. 5), fol. 103 r: Terrestris philosophia cum mundo transibit, theologia in eternum manebit. Ebd., fol. 102 r findet sich auch die bekannte, schon bei Petrus Damiani (siehe Überweg, Grundriß 7. Aufl., II, S. 145) stehende, auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie bezügliche mittelalterliche Formel: naturales scientias a se (deo) institutas, a se ipso mirabiliter ordinatas pedissecas theologiae, ancillas celestis philosophiae. (Ähnlich bereits Philo, z. B. De congressu quaer. erud. grat. §. 14, p. 530 Mangey: *γένοιτ᾽ ἂν οὖν ὥσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας*, und an zahlreichen andern Stellen. Auch der Vergleich des weltlichen Wis-

bleibt [1]), sondern insofern als ihm die Einsicht in die Gründe abgeht, von welcher stets das Wissen begleitet sein muß. In der Abwesenheit jener Einsicht liegt das Charakteristikum des Glaubens [2]), welches ihn wenigstens für diese Zeitlichkeit für immer von dem Wissen trennt [3]). Er hätte nach dem Worte Gregor's kein Verdienst mehr, wenn die menschliche Vernunft den strikten Beweis für seine Inhalte zu erbringen vermöchte [4]). Zu einer völligen Durchdringung der Geheimnisse fehlt ihr und den weltlichen Wissenschaften die Befähigung [5]). Die Argumente, welche sie für die Glaubensgegenstände, die Mysterien, ins Feld führt, gewähren wohl eine starke Sicherheit, aber keine absolute Stringenz [6]); sie vermitteln kein Wissen im strengen Sinne, sondern haben nur die Bedeutung von Motiven, welche zum Glauben hindrängen, der sich dann erst in einem freien Willensentschluß bethätigen muß [7]).

---

sens mit der Hagar, der vollkommnen Tugend mit der Sara ist dem Philo sehr geläufig. Vgl. Zeller, Philos. d. Gr., III³ 2, S. 408.)

[1]) Siehe vorige S., Anm. 4.

[2]) Vgl. S. 33, Anm. 4 und 5. Anticl. 539 D: fides ratione remota.

[3]) A. f. Prol. 597 A: Haec etenim erit gloria nostra perfecta scientia comprehendere in patria, quod nunc quasi in aenigmate per speculum contemplamur.

[4]) Dist. 922 B: unde Gregorius: Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Vgl. A. f. Prol. 597 A; Tract. de virt. et vit., a. a. O., fol. 84ᵛ b. Der Satz, welcher aus Gregor's Homilien (Homilia 26 in Evangelia; Migne 76, 1197 C) stammt, wird auch von Abaelard in sein „Sic et Non" aufgenommen (Migne 178, 1349 D).

[5]) De pl. n. 446 A: Sed ab hoc secundae nativitatis mysterio meae professionis ministerium ablegatur . . . ego natura huius nativitatis ignoro naturam et ad haec intelligenda mei intellectus hebet (statt habet) acumen . . . Et cum in his omnibus naturalis ratio langueat . . . Dist. Prol. 687 C: ubi constructio non subiacet legibus Donati, ubi translatio aliena a regulis Tullii, ubi enuntiatio peregrina ab Aristotelis documento, ubi fides (statt fidei des Textes) remota a rationis argumento. Vgl. Anticl. 536 B, 542 D ff. In gereimten Versen schildert Alanus die Unmöglichkeit, mittelst der Gesetze und Regeln der septem artes das Geheimnis der Menschwerdung zu ergründen, in seinem Rhythmus de incarnatione Christi, bei Migne c. 577 ff.

[6]) A. f. Prol. 596 A: Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi. Ebd. I, 17, 601 D: Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus orta praesumptio.

[7]) Ebd. Prol. 597 A: qui prophetis (mit Cod. Paris. 6569, fol. 152ʳ; siehe S. 31, Anm. 2) et evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem

Bietet in der geschilderten Weise die Vernunft dem Glauben eine kräftige Stütze, so fördert andererseits auch der Glaube die Vernunft [1]. Er anticipiert das Wissen, indem erst unter seiner Leitung ein relatives Verständnis der Mysterien ermöglicht wird [2]. In breiter Allegorie kommt der letztere Gedanke im „Anticlaudian" zum Ausdruck, wenn die personifizierte Weltweisheit, die „Prudentia", aus eigener Kraft die irdischen Räume durchmißt, aber an der Grenze des Fixsternhimmels angekommen ratlos Halt macht und die überirdischen Regionen bis zum Throne der Gottheit nur unter Führung der Theologie und der Fides zu durchwandern vermag [3].

Es ist nicht lediglich der Geist Anselm's, welcher aus den vorangehenden Erörterungen spricht; sie verraten bereits eine deutliche Wendung zur abaelard'schen Denkweise. Hält Alanus mit dem Erzbischof von Canterbury bei scharfer Hervorhebung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Glauben und Wissen an der Möglichkeit einer, wenn auch nicht völlig stringenten, rationalen Begründung der Mysterien fest und setzt er einerseits, wie jener, den Glauben voraus, um auf seinem Grunde das der Vernunft erreichbare Verständnis aufzubauen, so läßt er doch wieder mit Abaelard die Vernunftbeweise als Motive oder Impulse dem Glauben vorangehen.

Noch deutlicher kommt der abaelard'sche Einfluß zur Geltung in der mehr als einmal ausgesprochenen Behauptung, daß auch die Philosophen, speziell Mercurius, auf dem Wege bloßer Vernunftforschung zur Erkenntnis der Trinität gelangt seien [4]. Auf den ersten Blick scheint Alanus durch die aber-

---

rationibus inducantur. Hae vero rationes, etsi hominem ad credendum inducant, non tamen ad fidem plene capescendam sufficiunt usquequaque (mit ders. Handschr.).

[1]) De pl. n. 446 A: Ego (natura) ratione fidem, illa (theologia) fide comparat rationem; ego scio, ut credam, illa credit, ut sciat.

[2]) Anticl. 540 C:

> Ipsam namque fidem ratio non praevenit, imo
> Ipsa fides hanc anticipat, fideique docenti
> Obsequitur tandem ratio sequiturque docentem.

[3]) Anticl. 530 A ff.

[4]) Siehe das Weitere hierüber und die Belegstellen unten S. 114 ff.

malige Parteinahme für Abaelard in einen offenkundigen Widerspruch mit sich selbst zu geraten, da es ja, wie wir hörten, ein Wissen von den Mysterien nicht geben kann. Allein bei genauerem Zusehen läßt sich der für den abaelard'schen Gedankenkreis charakteristische Satz doch widerspruchslos in den Ideengang des Scholastikers einreihen. Wir brauchen bloß zu erwägen, daß er jene den Philosophen zugesprochene Erkenntnis der Trinität, wie seine eigenen Beweise für dieses Geheimnis, nicht als ein Wissen im absoluten Sinne faßt, sondern als ein Erkennen im Rätsel, dem eine gewisse Sicherheit nicht mangelt, das aber von dem eigentlichen Wissen noch weit entfernt ist [1]).

So bemüht sich der Magister von Lille, die hervorstechendsten Gedanken, welche im 12. Jahrhundert über das Verhälnis von Glauben und Wissen aufgetaucht waren, mit einander zu verbinden. Trotz seiner Sympathie mit dem rationalistisch angehauchten Abaelard, dem er insoweit zustimmt, als er eine Vernunfterkenntnis der Mysterien vor dem Glauben annimmt, bleibt er doch auf Anselm's Standpunkt einer wesentlichen Scheidung von Glauben und Wissen stehen, insofern er sich mit ihm darin einig fühlt, daß der Vernunft jene Beweise nur bis zu einem gewissen Grade gelingen können. Sowenig wie Anselm, ist Alanus ein theologischer Rationalist im strengen Sinn, obgleich er die Methode der Deduktion auf dem Gebiete der Mysterien allenthalben zur Anwendung bringt. Die Sicherheit des mathematischen Verfahrens wird im Interesse des Glaubens wesentlich abgeschwächt, ja der Verfechter der deduktiven Methode geht soweit, daß er sich sogar dem Beweise für die Existenz Gottes gegenüber skeptisch verhält [2]). So erscheinen die theologischen Wahrheiten in ihrer Gesamtheit zwar beweisbar, aber diesen Beweisen fehlt die volle Stringenz.

Die Anschauung von der Wesensverschiedenheit zwischen Glauben und Wissen ging unverändert auf das 13. Jahrhundert über. Eine rückläufige, historisch hoch interessante Entwickelung nahmen dagegen die erkenntnistheoretischen Bestrebungen

---

[1]) Vgl. oben S. 35 und später S. 111 ff.

[2]) Vgl. später S. 110.

die Grenzen der Vernunft möglichst zu erweitern. Hatte sich das 12. Jahrhundert wenigstens für eine relative Beweisbarkeit der Mysterien ausgesprochen, zielte also sein Streben dahin, die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft zu steigern und zu erweitern, so sehen wir im 13. und 14. diese Tendenz gerade ins Gegenteil umschlagen. Man versucht das Vernunftgebiet zu Gunsten des Glaubens immer mehr zu verengern. Während noch Thomas von Aquin nur die Möglichkeit bestritt, auf dem Wege vernünftigen Denkens die Mysterien zu beweisen [1], machten Duns Scotus und Wilhelm Occam einen folgenschweren Schritt nach rückwärts. Sie leugneten auch die Fähigkeit der Vernunft, rein natürliche Wahrheiten [2] mit Sicherheit zu erhärten, und wurden so die Vorläufer des Nominalismus und Skeptizismus.

II. Abschnitt.

Die ontologischen Begriffe und Gesetze.

Sobald die Theologie dazu fortschritt, ihren Stoff wissenschaftlich zu verarbeiten, in die der Zeit entsprechenden wissenschaftlichen Formen und Termini zu gießen, sah sie sich unabweisbar zur genauen Fixierung einer Reihe von metaphysischen oder ontologischen Begriffen gedrängt. Schon die Kirchenväter hatten in dieser Richtung vorgearbeitet. Um so mehr fühlte aber die Scholastik diese Nötigung, als seit dem kühnen Unternehmen eines Scotus Eriugena die sämtlichen

---

[1]) S. theol., I, q. 32, a. 1, ad c: impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire . . . . Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Ebd. ad 2: trinitate posita congruunt huiusmodi rationes, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Thomas ist also bezüglich der Stringenz derselben Anschauung, wie Alanus.

[2]) Scotus bestreitet neben der Beweisbarkeit der absoluten Schöpfermacht Gottes die Evidenz der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (Stöckl, Gesch. der Philos. d. Mittelalt., II, S. 837, 843). Occam leugnet die zwingende Kraft der Argumente für das Dasein, die Einheit, die Allmacht Gottes, für die Geistigkeit der menschlichen Seele (Stöckl, a. a. O., S. 1011 ff.).

Glaubenswahrheiten in den Kreis dialektischer Behandlung gezogen und die Systembildung immer umfassender und consequenter versucht wurde.

So hatte sich, freilich zunächst im theologischen Interesse, lange vor dem 13. Jahrhundert eine Summe von ontologischen Bestimmungen angesammelt, die allerdings nicht an die fein abgewogene, systematisch angelegte Ontologie der scholastisch-aristotelischen Zeit hinanreichen, die aber keineswegs jene Geringschätzung verdienen, mit welcher sie oft behandelt werden. Sie repräsentieren vielmehr einen nicht unbedeutenden Fond philosophischer Gedanken, welche das Verständnis der aristotelischen Terminologie und Denkweise mächtig förderten, und die es begreiflich machen, wie der Stagirite in verhältnismäßig kurzer Zeit mit so durchschlagendem Erfolge die Herrschaft über die Geister gewinnen konnte. Der weitere Verlauf unserer Abhandhandlung wird zur Genüge zeigen, daß die christliche Spekulation schon längst mit grundlegenden Punkten der aristotelischen Metaphysik gerechnet hatte. Wenn diese später durch die Araber ihrem vollen Umfange und ihrer ganzen Tragweite nach bekannt wurden, so erschienen sie den christlichen Denkern nicht als etwas völlig Neues oder Fremdes, sondern vielfach nur als eine Vertiefung und Ergänzung christlicherseits bereits überlieferter, ursprünglich durch Boëthius vermittelter Lehren.

Diese allgemeinen Gedanken vorausgeschickt, beginnen wir die ontologischen Erörterungen mit der Auseinandersetzung des Substanz- und Accidenzbegriffes.

1. Substanz und Accidens.

Gleich andern Philosophen und Theologen des 12. Jahrhunderts, wie Wilhelm von Conches[1], Gilbert de la

---

[1]) Dialogus de substantiis physicis confectus a Vuilhelmo Aneponymo philosopho, industria Guilelmi Grataroli, Argentorati 1567, S. 8: Aliquando namque corpus, aliquando spiritus, et quod ex utroque componitur substantia nuncupatur; unde talis descriptio substantiae a quibusdam datur: substantia est res per se existens; aliquando tam ista quam genera et species

Porrée [1]), Peter von Poitiers [2]), Johannes von Salisbury [3]), hebt auch der Magister von Lille jene Doppelbedeutung des Substanzbegriffes hervor, welche die Kategorien des Aristoteles [4]) an die Ausdrücke prima und secunda substantia knüpfen. Substanz im eigentlichen Sinn (hypostasis, usia, usiosis), erste Substanz, ist das Kompositum aus Materie und Form, das kronkrete, für sich existierende, individuelle Einzelnding [5]). In übertragener Bedeutung dagegen bezeichnet Substanz die im Begriff erfaßte Wesenheit der Dinge, ihre substanzialen Proprietäten oder Naturen [6]), denjenigen Faktor,

---

istorum substantia dicuntur dissimiliter: unde ab Aristotele in primam et secundam dividitur.

[1]) Boëthii opp., ed. Basel 1570, S. 1161: Non enim subsistens tantum, sed etiam subsistentia appellatur substantia . . . Subsistens igitur est . . . illa substantia, quae est aliquid. Subsistentia vero est substantia . . . , qua solum subsistens est aliquid i. e. est homo Siehe Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 218, Anm. 460.

[2]) Sentent. I, 6 (Migne 211, 806 C): hoc nomine „substantia" implicata est aequivocatio apud Latinos, quae in duobus vocalibus (lies: vocabulis) explicata est apud Graecos i. e hypostasis et ousia . . . . Substantia a substando dicitur ipsum subiectum, quod substat formis . . . . Substantia a subsistendo dicitur forma, quae adveniens subiecto illud subsistit . . . . Vgl. Prantl, a. a. O., II, S. 216, Anm. 452. Aus Peter von Poitiers übernimmt den Gedanken Garnerius von Rochefort, Isag. theoph. symbol. I, 5, cod. Troyes 455, fol. 5r.

[3]) Policrat. II, 18 (Migne 199, 438 D): Quod igitur sensus percipit formisque subiectum est, singularis et prima substantia est. Id vero, sine quo illa nec esse nec intelligi potest, ei substantiale est et plerumque secunda substantia nominatur. Vgl. Metal. III, 3 (Migne 199, 897 D) und Prantl, a. a. O., S. 252, Anm. 598.

[4]) Aristot. Kateg. c. 5.

[5]) A. f. Prol. 597 C: Substantia est, quae constat ex subiecta materia et forma (Die Korrektur nach Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., VI, S. 166). Dist. 960 A: Substantia proprie dicitur res existens ab aliis rebus sua propria qualitate distincta. Unde Aristoteles in libro praedicamentorum ait: prima substantia est, quae proprie et principaliter substantia dicitur, et secundum hanc significationem aequipollet huic nomini hypostasis. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol. 111v.) Dist. 988 B: Usia proprie aliquod compositum ex materia et forma. Usiosis est res subsistens sua substantiali proprietate, unde homo et asinus dicuntur usioses. Vgl. Reg. 103, 676 D. Die vielbesprochenen Termini ὑπόστασις, οὐσία, οὐσίωσις stammen aus Boëthius (c. Eutych. et Nest. c. 3) und aus Augustinus (siehe S. 45, Anm. 1).

[6]) Dist. 960 A: Substantia transsumitur ad substantialem proprietatem sive substantialem naturam.

welcher, zur Materie hinzutretend, dem Ding das volle Sein giebt. Diesen letzteren Sinn habe Boëthius [1]) im Auge, wenn er die species die Substanz ihrer Individuen nenne, oder wenn Augustin [2]) die substanzialen Differenzen unter die usioses rechne.

Unter den Begriff des Accidens fallen alle jene Bestimmungen, welche nur in einem Subjekt ihre Existenz, ihre causa haben, also zu dem in seiner Wesenheit bereits konstituierten Ding hinzukommend demselben nicht mehr das Sein verleihen, sondern dessen individuelle Verschiedenheit begründen [3]). In der Eucharistie allerdings haben die Accidenzien kein materielles Subjekt. Derjenige, welcher sie geschaffen hat mit der Bestimmung, in einem Subjekt zu sein, kann auch machen, daß sie ohne Subjekt existieren [4]). Man könnte zwar sagen, daß die äußere Form des Brodes wunderbarer Weise die übrigen Accidenzien trage. allein man müßte dann doch wieder nach dem Subjekte jener Form fragen, welche ja auch ein Accidens sei [5]).

---

[1]) Ebd.: unde Boëthius ait, quod hominem ingredi substantiam est ipsum ingredi speciem specialissimam. Idem etiam ait: Speciem esse substantiam suorum individuorum Bezüglich der letzten Stelle vgl. Boëthii opp., in Porph. a Victorino translat., S 71: Nam cum species substantiam monstret unaque sit omnium individuorum sub specie positorum substantia...

[2]) Ebd. 960 B: et secundum hanc significationem equipollet huic nomini ysiosis. unde augustinus ait: substantiales differentias reponendas esse inter ysioses i. e. inter substantiales proprietates. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol. 111 v.) Vgl. Dist. 988 B. Die Notiz dürfte auf Pseudo-Augustinus, Decem Categoriae, c. 9 (Migne 32, 1427) zurückgehen: Atque ideo Aristoteles eam (differentiam) significatione quidem mixtam dixit, virtute autem inter usias habendam decrevit.

[3]) A. f. Prol. 598 A: Accidens est proprietas, quae per subiectum existit, eidem esse non conferens, sed differre. Ebd I, 2, 598 D: Accidens enim ex descriptione ipsius habet esse per subiectum; ergo a descriptione causae subiectum est causa accidentis. Ebd. Prol. 598 A: accidentalis est, quae est adventitiae naturae. Vgl. Abaelard (ed Cousin, Paris 1859, II, S. 471): Praeterea philosophi accidentia determinant esse posterioris generis et adventitiae naturae.

[4]) C. H. I, 58, 361 D: accidentia, quae remanent, sunt sine subiecto ..., quia qui ea creavit, ut in subiecto essent, potest facere, ut sine subiecto sint. Vgl. Reg. 107, 678 C.

[5]) Ebd. 362 A: Possumus tamen dicere, quod color et sapor sunt in forma panis et ita miraculose accidens sit in accidente. Sed similiter hic quaeri posset de ipsa forma, in quo sit, cum et ipsa forma sit accidens.

Die Scholastik des 13. Jahrhunderts kennt keine anderen Begriffe von Substanz und Accidens als die eben dargelegten. Von besser formulierten Definitionen abgesehen, hatte sie inhaltlich nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen. Thomas von Aquin hält ebenso, wie die Lehrer des 12. Säkulums, an dem oben ausgeführten Doppelsinn des Substanzbegriffs fest, nur daß er sich auf die aristotelische Metaphysik beruft [1]. In der gleichen übereinstimmenden Weise wird das Accidens bestimmt [2] und die mögliche Subjektlosigkeit der Accidenzien vorgetragen [3]. Eine ähnliche Continuität der Anschauungen läßt sich, wie wir sogleich sehen werden, beim Naturbegriff konstatieren.

2. Natur.

Schon seit Papias [4] pflegten die Scholastiker ihre Ausführungen über den Begriff „natura" an die bekannte Stelle in Boëthius Buch contra Eutychen et Nestorium [5] anzulehnen. Neben Johannes von Salisbury [6] war es insbesondere Gilbert gewesen, welcher sich damit in seinem Boëthiuskommentar aufs eingehendste beschäftigt hatte [7]. Wenn der Bischof von Poitiers von der Vieldeutigkeit dieses Begriffes und seinen zahlreichen Anwendungen bei den Philosophen, Ethikern und Theologen spricht [8], so tritt eine gleiche Mannigfaltigkeit auch bei

---

[1]) S. theol. III, q. 2, a. 6, ad 3: Substantia autem . . . dupliciter dicitur: uno modo pro essentia sive natura, alio modo pro supposito sive hypostasi. Vgl. ebd. I, q. 29, a. 2, ad 2.

[2]) S. theol. III, q. 77, a. 1, ad 2; I, q. 77, a. 6, c. Ebd ad 2 nennt auch Thomas das Subject die causa proprii accidentis.

[3]) S. theol. III, q. 77, a. 1, c: Et ideo relinquitur, quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto, quod quidem virtute divina fieri potest. Hier weist Thomas auch die bereits von Alanus (C. H. I, 57, 359 BC; Reg. 107, 678 C) erwähnte Ansicht, daß die Luft Träger der Accidenzien sei, zurück.

[4]) In seinem im 11. Jahrhundert (Histoire littéraire de la France, t. 22, S. 7) geschriebenen Vocabular. Siehe Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, Venetiis 1496, fol. 108v.

[5]) Boëthius contra Eutychen et Nestorium, c. 1, ed. Peiper, S. 188 ff.

[6]) Metalog. I, 8 (Migne 199, 835 B ff.); Ebd. II, 20 (Migne 199, 883 B ff.). Vgl. Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 248, Anm. 585.

[7]) Boëthii opp., S. 1223 ff.

[8]) Ebd.: Natura enim multiplex nomen est adeo, quod non solum mul-

Alanus zu Tage, der in den „Distinctiones" nicht weniger als zehn verschiedene Bedeutungen von natura aufzuzählen weiß.

Die vier ersten giebt er wörtlich nach Boëthius. Natur ist jedes in irgend einer Weise erkennbare Seiende. Auch Gott und die Hyle können nach dieser Definition Natur genannt werden, weil beide wenigstens in einem gewissen Sinne noch erkennbar bleiben [1]. — Bei engerer Fassung bezeichnet Natur jede Substanz, insofern sie sich thätig oder leidend verhält. So ist Gott als die Wirkursache aller Dinge Natur [2]. — Auf die körperliche Substanz beschränkt bedeutet das Wort Princip der Bewegung aus sich und durch sich selbst, wie solches bei den Elementarkörpern zutrifft [3]. — Weiterhin heißt Natur die substanziale und spezifische Differenz, welche zum genus hinzukommend die species begründet [4]. — Außer den eben genannten Bedeutungen verdienen noch eine besondere Hervorhebung Natur im Sinne des substanzialen Seins oder der Wesenheit der Dinge [5]; ferner der Naturbegriff bei den Naturphilosophen,

---

timodis, verum etiam multis significationibus de rebus diversorum in diversis facultatibus etiam generum dicitur. Nam et philosophi et ethici et theologici usu plurimo ponunt hoc nomen. Vgl. auch die Bemerkungen des Hugo von St. Victor, erud. didascal. I, 11 (Migne 176, 748 C ff.).

[1]) Dist. 871 A: Natura aliquando ita large sumitur, quod omne illud, quod quoquo modo intelligi potest, natura dicitur. unde boëthius in libro de duplici natura (ed. Peiper, S. 189): natura est quicquid quoquo modo intelligi potest. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol. 77v.) Secundum hanc expositionem et hyle et deus potest dici natura .... Siehe unten S. 52.

[2]) Ebd. 871 B: Natura aliquando sumitur in designatione substantiae tantum, unde Boëthius (ed. Peiper, S. 189): natura est quidquid agere vel pati potest (so zuerst Plato, Soph. 247 D, von dem ὄν, dann die Stoiker von dem damit gleichgesetzten σῶμα; vgl. Zeller, Phil. d. Gr., III[3] 1, S. 117; Diels, Doxogr. Graeci, S. 612, 23), et secundum hanc acceptionem deus potest dici natura, quia ipse est causa universorum efficiens.

[3]) Ebd.: Restringitur tamen hoc nomen natura circa substantiam corpoream, unde Boëthius (ed. Peiper, S. 190): natura est principium motus per se et non per accidens .... ut levia, scilicet ignis et aër, ..., ut gravia, scilicet terra et aqua.

[4]) Ebd. 871 C: Restringitur etiam circa substantialem differentiam et specificam, quae adveniens generi facit speciem ..., unde Boëthius (ed. Peiper, S. 190): natura est rem informans specifica differentia (Nach Cod. Mon. 7998, fol. 77v).

[5]) Ebd.: Dicitur esse substantiale rei, per quod res nascitur, i. e. suum esse ingreditur.

welche unter Natur eine den Dingen innewohnende, gestaltende Kraft, das Princip der Generation verstehen, das aus Ähnlichem Ähnliches erzeuge [1]; und endlich Natur auf dem Gebiete der Ethik, wo mit diesem Begriff die in einem natürlichen Trieb der Vernunft wurzelnde Erkenntnis der Forderungen des Sittengesetzes bezeichnet werde [2]. — Weniger von Belang sind die übrigen Bedeutungen, welche Alanus noch erwähnt, wenn nämlich Natur genommen wird im Sinne eines angebornen Vermögens, einer ursprünglichen Anlage, wenn die Physiker unter den verschiedenen Naturen der Dinge ihre verschiedenartige physikalische Zusammensetzung begreifen, oder wenn sie das physikalische Agens der Naturwärme mit Natur bezeichnen [3].

Vergleicht man die erschöpfende Zusammenstellung, welche der Scholastiker des ausgehenden 12. Jahrhunderts von den mannigfachen Bedeutungen des Naturbegriffes zu seiner Zeit giebt, mit dem, was der Aquinate über „natura“ zu sagen weiß, so sehen wir, wie Thomas lediglich wiederholt, was Alanus und seine Zeitgenossen schon längst gelehrt hatten, mit dem einzigen Unterschied, daß er neben Boëthius die Quelle des letzteren selbst, die Physik und Metaphysik des Aristoteles, zur Verfügung hat [4].

3. Person.

In unmittelbarem Zusammenhang mit den Begriffen Substanz und Natur steht der für die Theologie so wichtige Personbegriff. Mit dem Dogma der Trinität und Incarnation

---

[1]) Ebd. 871 D: Natura dicitur potentia rebus naturalibus indita ex similibus procreans similia. Vgl. Johannes Saresb. (Metal. I, 8; Migne 199, 835 C): Est autem natura . . . . vis quaedam genitiva rebus omnibus insita, ex qua facere vel pati possunt. Wilhelm von Conches (Komm. z. Timaeus, Cod. Paris. 14065, fol. 57 r b; siehe oben S. 19, Anm 6): est natura vis rebus insita similia de similibus operans.

[2]) Ebd.: Natura dicitur naturalis ratio . . . . i. e. naturali instinctu rationis; et secundum hoc solet dici. quod natura dictat homini, ut non faciat aliis, quod sibi non vult fieri, i. e. naturalis ratio.

[3]) Ebd. 871 CD: vgl. Hugo von St. Victor, erud. didascal. I, 11 (Migne 176, 748 D ff.).

[4]) S. theol. I², q. 10, a. 1, c; III, q 2, a. 1, c; I, q. 29, a. 1, ad 4.

aufs engste verwachsen, wurde er von den mittelalterlichen Theologen mit besonderer Sorgfalt behandelt. Den springenden Punkt ihrer Untersuchungen bildete die Unterscheidung zwischen Substanz im Sinne von Wesenheit und Substanz als substantia prima oder hypostasis. Aber auch hierin gingen sie nicht selbständig vor, sondern sie folgten, wie Petrus Lombardus [1], den bezüglichen Auseinandersetzungen Augustin's, oder, wie die überwiegende Mehrzahl, — von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts insbesondere Thomas von Aquin —, den inhaltlich gleichen Ausführungen und der berühmten Definition, welche Boëthius in dem oben erwähnten Buche Contra Eutychen et Nestorium überliefert hatte [2].

Auch der Magister von Lille greift des Boëthius Definition auf: Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia [3]. Person ist ihm Substanz, genauerhin erste und vernünftige Substanz oder hypostasis, der ein Sein für sich, eine völlig selbständige, von jedem andern Ding losgelöste Existenz zukommt. So ist der Mensch, der Engel und Gott Person, während dagegen die Seele trotz ihrer Substanzialität und Vernünftigkeit, weil ein Teilglied des Menschen, nicht Person genannt werden kann [4].

[1] Sent. I, dist. 23, c. 4 ff. (Migne 192, 584 ff.). Vgl. Augustinus, de trin. VII, 4 (Migne 42, 939 ff.).

[2] Boëthius contra Eutychen et Nestorium, c. 3 (ed. Peiper, S 193 ff.). Während Papias (Cod. Paris, biblioth. nat., 11531, s. XII, fol. 173r a; der S. 42, Anm. 4 erwähnte Inkunabeldruck hat das Wort nicht aufgenommen), Anselm (Monolog. c. 78; Migne 158, 222 A), Odo von Cambrai (De peccato originali II; Migne 160, 1080 D), Gilbert (Boëthii opp., S. 1235) sich ohne weiteres an die boëthianische Definition halten, versucht Richard von St. Victor (De trin. IV, 21; Migne 196, 944 D) eine Korrektur derselben, und Petrus Pictav. (Sent. I, 4, 32; Migne 211, 801 B, 923 AB), dem Garnerius von Rochefort folgt (Isag. theophan. symbol. I, 26, cod. Troyes 455, s. XIII, fol. 18r; siehe oben S. 13, Anm. 9), vermag ihr nur wenig Vertrauen entgegen zu bringen. Von den späteren kommen außer Thomas (S. theol. I, q. 29, a. 1, c.) auf dieselbe zurück Alexander von Hales (Summa, p. I, q. 44, ad 4), Albertus Magnus (in I. p. Sum. theol., tract. 10, q. 44, membr. 2), Bonaventura (in I. Sent., dist. 25, a. 1, q. 1 u. 2; ed. Quaracchi, t. I, S. 435 ff.).

[3] Dist. 898 D.

[4] Ebd.: . . . substantia, quae est ita naturae rationalis, quod ab omni re est distincta, ut homo vel angelus vel deus; quilibet istorum est naturae rationalis, quae est substantia ab omni alia re distincta. Anima ergo non

Neben der aus Boëthius entlehnten Formulierung kennt aber Alanus noch andere Wendungen für den Personbegriff, welche er mit Gilbert und Peter von Poitiers gemeinsam hat. Er bezeichnet nämlich Person unter Anspielung auf eine gänzlich verfehlte Etymologie als „res per se una" [1], als eine gegen jedes andere Wesen streng abgeschlossene Einheit [2], und er definiert die persönliche Proprietät — von den Grammatikern „propria qualitas" genannt — als den „proprius status", welcher aus dem Zusammentreffen aller substanziellen und accidentellen Bestimmtheiten des Dings resultiere und in dem Worte Socrates oder Plato zum Ausdruck komme. Doch will er die letztere Definition nur für das Gebiet der natürlichen Dinge gelten lassen; auf die Gottheit lasse sie sich lediglich analog (per similitudinem) anwenden [3].

---

est persona, quia, quamvis naturae rationalis, tamen non est substantia individua, quia non est ab omni alia re divisa; de homine enim est tamquam eius pars, nec ab eo divisa est. Ebenso Gilbert (Boëthii opp, S. 1236 geg. Schluß): Ideoque quamvis ipsa sit rationalis naturae substantia, nequaquam tamen potest esse persona. Auch nach Thomas (S. theol. I, q. 29, a. 1, ad 5) ist die Seele nicht Person, wie solches früher Hugo von S. Victor behauptet hatte. Siehe Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, I, S. 337.

[1]) Diese sonderbare etymologische Erklärung giebt schon Papias, der sich auf Remigius von Auxerre beruft: „persona dicta, quod per se una est. Remigius." (Cod. Paris. 11531, fol. 173 r a; siehe S. 45, Anm. 2). Dieselbe Definition erwähnt auch Albertus Magnus (in I. p. Sum. theol., tract. 10, q. 44, membr. 2), der sie aber auf Isidorus zurückführt.

[2]) Reg. 32, 637 A: Persona dicitur quasi per se una . . . . Unde et dicuntur personae quasi per se unum i. e. ita distinctae, quod unum. Vgl. Reg. 102, 676 B. Gilbert (Boëthii opp., S. 1129): Omnis enim persona recte intelligitur per se una; ebd., S. 1165, 1235 (Schluß); Petrus Pictav., Sent. I, 4 (Migne 211, 800 C); Garnerius von Rochefort, Isag. theoph. symb. I, 3, cod. Troyes 455, fol. 3 v.

[3]) Reg. 50, 643 AB: In naturalibus autem personalis proprietas dicitur proprius status personae, qui attenditur ex concursu omnium substantialium et accidentalium rei, qui (statt quae des Textes) praedicatur hoc vocabulo Socrates et hoc vocabulo Plato, qui (statt quod) etiam propria qualitas a grammaticis solet dici. In divinis autem non proprie, sed per similitudinem potest assignari personalis status. Ähnlich drückt sich Anselm (De fide trin. VI; Migne 158, 278 D: personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum; siehe ebd. 279 A), Gilbert (Boëthii opp., S. 1235 ff.: Omnis enim persona adeo est per se una, quod cuiuslibet plena et ex omnibus quae illi conveniunt collecta proprietas cum alterius personae similiter plena et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo prae-

4. Materie und Form.

Zwei weitere metaphysische Begriffe von fundamentaler Bedeutung für die gesamte scholastische Philosophie sind Materie und Form. Bildete dieses Begriffspaar bei den arabischen und jüdischen Aristotelikern den Centralpunkt ihrer Metaphysik, so spielte es nicht minder innerhalb der christlichen Scholastik schon lange vor dem 13. Jahrhundert eine bedeutsame Rolle. Auch während der ersten Periode der mittelalterlichen Philosophie wurde ständig mit diesen Begriffen operiert. Materie und Form galten als die allem Werden zu Grunde liegenden Faktoren [1]), mochte es sich nun um die Entstehung der sinnlichen physikalischen Welt handeln oder nach der Anschauungsweise extremer Realisten um die intelligible der Gattungen und Arten [2]).

Übereinstimmend mit der allgemein fest gewurzelten Überzeugung [3]) bezeichnet Alanus de Insulis Materie und Form als die Wesensbesandteile der Dinge [4]).

a. Materie.

Gleichwie Gilbert de la Porrée eine materia formata und informis unterscheidet [5]), so spricht auch Alanus von einer Materie in doppeltem Sinn. In der „Ars fidei" [6]) wird sie de-

---

dicari non potest), und der Verfasser der Sententiae divinitatis (Denifle, Archiv f. Litt.- und Kirchengesch. d. Mittelalt., I, S. 413) aus

[1]) Einen sprechenden Beweis hierfür liefert die von Hauréau (Hist. de la philos. scol., I, S. 394) mitgeteilte, interessante Bemerkung des Thierry von Chartres, daß von den Theologen, Philosophen und Dichtern Materie und Form als die Elemente des Werdens angesehen werden.

[2]) Vgl. bezüglich des letzten Punktes das Buch de generibus et speciebus bei Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 144 ff.

[3]) Die Hauptquelle waren die boëthianischen Schriften. Vgl. oben S. 11 ff.

[4]) A. f. Prolog. 597 C: Substantia est, quae constat ex subiecta materia et forma. Siehe oben S. 40, Anm. 5.

[5]) Boëthii opp., S. 1138: Ex his manifestum est, quod materiarum alia informis et ideo simplex, ut ὕλη, alia formata et ideo non simplex, ut corpora.

[6]) Prol. 597 C.

finiert als „res discreta formae susceptibilis". Der Scholastiker versteht also hier unter Materie ein konkretes, mit allen Bestimmtheiten ausgestattetes Ding, das fähig ist, neue Formen in sich aufzunehmen, als Grundlage oder Substrat von Veränderungen zu dienen.

Was der Magister in dem eben dargelegten Sinne Materie nennt, ist nichts anderes als die materia secunda der Späteren, der sinnenfällige Körper, der Träger der accidentellen Veränderungen.

Alanus kennt aber außer der sekundären Materie auch eine Urmaterie, eine „materia primordialis", welche von den Griechen „Hyle", von den Lateinern und von Plato „silva" [1]) genannt werde. Gleichwie das Holz den Stoff abgiebt für die Aufführung von Gebäuden, so ist die materia primordialis das Substrat und die Mutter für die gesamte Körperwelt, der erste fundamentale Bestandteil für die körperliche Substanz. Dem Wasser ähnlich vermag sie alle möglichen Formen anzunehmen [2]).

In der Statuierung einer Urmaterie als des gemeinsamen, bestimmungsfähigen Substrates für die körperlichen Dinge stimmen die christlichen Lehrer vor dem 13. Saekulum durchaus mit den Scholastikern der Blütezeit zusammen. Der Unterschied

---

[1]) Gilbert bemerkt, wohl im Anschluß an Chalcidius (ed. Wrobel, S. 336, n. 308; vgl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, S. 114, Anm. 1), daß Plato selbst den Ausdruck ὕλη oder silva nicht gebraucht habe, daß er vielmehr von seinen Schülern stamme. Plato nenne den Anfang der Dinge, von anderen Bezeichnungen abgesehen, „prima materia". (Boëthii opp., S. 1137: Origo namque sive initium rerum, quod Plato vocat necessitatem . . . ., auditores vero eius appellant ὕλην i. e. silvam, ipse Plato nominat primam materiam).

[2]) Dist. 944 C: Silva dicitur primordialis materia, quae apud Graecos dicitur yle, latine silva, quam etiam Plato silvam vocat, quia sicut silva materiam praebet aedificiis, sic primordialis materia corporibus universis. Dist. 704 A: Aqua dicitur etiam primordialis materia, quia sicut humor materiam praestat omni rei corporeae, sic illa primordialis materia corpori omni. Et sicut aqua cuiuslibet rei, cui infunditur, formam capit, sic illa materia apta erat, recipere omnes formas. Anticl. 498 A: Ad chaos antiquum propriamque requirere matrem. A. f. I, 25, 603 D: Materia primum substantiae fundamentum. Reg. 5, 626 A: primordialis materia secundum philosophos dicebatur composita, quia ad hoc, ut ei (statt ea) aliquid componeretur, erat apta.

zwischen beiden Perioden zeigt sich erst, wenn es sich um eine genauere Beschreibung und Fixierung jenes Substrates handelt.

Obgleich es den Denkern der früheren Zeit [1]) nicht unbekannt geblieben war, daß auch der Philosoph von Stagira die Materie als Erklärungsprincip für die körperliche Welt verwendete, und obwohl Chalcidius in seinem Kommentar zum Timaeus sich ausführlicher über den aristotelischen Begriff der Materie und des Werdens äußerte [2]), so fanden doch jene Gedanken in die Spekulation der Frühscholastik keinen Eingang, wie ebenso die augustinische Auffassung der Urmaterie als eines absolut qualitätslosen Etwas, eines „prope nihil" [3]), ohne tiefere Wirkung blieb. Andere Autoritäten waren es, welche während jener Jahrhunderte auf die bestimmtere Gestaltung des Begriffs der Materie einwirkten.

Die Theologen folgten, wie ein Blick in die zahlreichen, der Erklärung des Hexaëmeron gewidmeten Schriften lehrt, und Wilhelm von Conches [4]) ausdrücklich bestätigt, der Schöpfungsurkunde der Genesis. Ihnen fiel, ähnlich wie ehedem einem Empedocles, die Urmaterie zusammen mit der mehr oder minder formlos und verworren gedachten Masse der vier

---

[1]) Siehe oben S. 11, Anm. 5.

[2]) ed. Wrobel, S. 312 ff., n. 283—288: Cuius sententia, cum sit praeclara et nobilis et ad Platonici dogmatis considerationem satis adcommodata, non otiose praetereunda est. Chalcidius entwickelt nun, wie Aristoteles, um das Problem des Werdens zu lösen, ein in gewisser Beziehung Seiendes und Nichtseiendes, ein der Möglichkeit nach Seiendes annimmt. Er erörtert ferner im Anschluß an ein Citat aus der aristotelischen Physik (I, 9) die Principien der silva, der species und der carentia *(στέρησις)*. Vgl. oben S. 12.

[3]) Confessiones, XII, 8 (Migne 32, 829): illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem. Anders dagegen in de Gen. c. Man. I, c. 5—7 (Migne 34, 178 ff.). Vgl. S. 50, Anm. 1.

[4]) Elementa philosophiae, I (Migne 90, 1133 C, Bedae opp. I): Sunt alii, qui dicunt, ista quae videntur esse elementa . . . . Ein Vergleich mit Beda's und anderer Ansicht zeigt, daß Wilhelm die Erklärer des Hexaëmeron im Auge hat.

Elemente, dem Chaos der Griechen [1]). Nur bei einigen, wie bei Rhabanus Maurus und bei Papias, wird der Bericht Isidors verzeichnet, die Griechen hätten die Materie gänzlich bestimmungslos gedacht und aus ihr seien erst die Elemente hervorgegangen [2]).

Unbefriedigt von diesem Versuch, die Urmaterie mit dem handgreiflichen und sinnenfälligen Stoff zu identifizieren, tritt Wilhelm von Conches, nicht ohne Opposition von Seite seiner Zeitgenossen [3]), im Anschluß an Constantinus Africanus, den Übersetzer von Isaak Israëli's Schrift über die Elemente, für den atomistischen Aufbau der Materie ein, indem er als das letzte Substrat der materiellen Welt kleinste, einfache, nur durch eine Denkoperation erfaßbare Partikelchen postulierte [4]).

Andere Auffassungen der Urmaterie fußten auf dem pla-

---

[1]) Augustinus, de Gen. c. Man. I, 5—7; Beda (in Hexaëm. I; Migne 91, 15 AB): Alcuin (interrog. etc. in Genesin, n. 21; Migne 100, 519 B); Rhabanus Maurus (comm. in Gen. I; M. 107, 446 B. Die ganze Stelle ist aus Beda a. a. O. genommen); Remigius von Auxerre (comm. in Gen. I; M. 131, 55 AB); Anselm (Monolog. VII; M. 158, 153 CD); Honorius von Autun (in Hex. I; M. 172, 255 A); Hugo von St. Victor (Elucid. in Gen. V; M. 175, 34 BC), Robertus Pullus (Sent. II, 1; M. 186, 717 D); Abälard (in Hex.; M. 178, 733 C, 735 A); Petrus Lombardus (Sent. II, 12, n 1; M. 192, 675); Petrus Pictav. (Sent. II, 7; M. 211, 958 C); Petrus Comestor (Hist. scholastica, lib. Gen. I; M. 198, 1055 B).

[2]) Rhabanus Maurus (De univ IX, 2; M. 111, 262 D): Ylen Graeci rerum quandam primam materiam dicunt nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, ex qua visibilia haec elementa formata sunt. Ebenso Papias (Cod. Paris., 11531, s. XII, fol. 250 r c). Vgl. Isidor (Etym. XIII, 3, n. 1 ff.; Migne 82, 473 C).

[3]) Über Walther von St. Victor, neben Wilhelm von Saint-Thierry einer der Gegner Wilhelm's, siehe Hauréau, Hist. de la philos. scol, I, S. 443.

[4]) Elementa philosophiae, I (Migne 90, 1152 D, Bedae opp. I): Elementa ergo sunt simplae et minimae particulae, quibus haec quattuor constant quae videmus. Haec elementa nunquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur. Ebenso in dem früher (S. 19, Anm. 6) erwähnten Kommentar zum Timaeus (Cod. Paris. 14065, fol. 59 v a). Den Versuch der Philosophen, die Materie atomistisch zu erklären, erwähnt schon Rhabanus Maurus (De univ. IX, 1; Migne 111, 262 A) nach Isidor (Etym. XIII, 2, n. 1 ff.; Migne 82, 472 D ff; vgl. ebd. VIII, 6, n. 16; Migne 82, 307 A). Die Lehre der alten Atomiker konnten die frühmittelalterlichen Lehrer auch aus dem an historischen Notizen so reichen Chalcidius kennen (ed. Wrobel, S. 310, n. 279).

tonischen Timaeus. Im Altertum bereits waren die Meinungen über die Materie jenes berühmten Dialogs geteilt [1]. Dieselbe Differenz sehen wir im Mittelalter fortbestehen. Während Gilbertus Porretanus, gewissen Stellen des Timaeus und Chalcidius folgend, die Materie als das absolut form- und qualitätslose, rein passive Substrat der körperlichen Dinge ansah [2], stellte sich Bernhard von Chartres auf die Seite jener Platoniker, welche, auf andere Stellen des Timaeus sich berufend, die Urmaterie mit der bereits qualitativ bestimmten Materie verwechselten und ihr eine in ihrer Natur liegende Bewegung zuteilten [3]. Nach dem Carnotenser ist nämlich die materia primordialis eine stürmisch und ordnungslos bewegte, in angeborenem Streit sich entzweiende Stoffmasse [4], das Chaos [5], die massa confusionis [6], die zwar als formlos [7] bezeichnet wird, aber nicht im absoluten, sondern nur im relativen, von den vorher erwähnten Theologen vermeinten Sinne, insofern sie noch nicht jene Bestimmungen und Formen an sich trägt, welche die jetzige Welt auszeichnen [8].

Innerhalb dieser verschiedenen Richtungen und Anschauungen über die Urmaterie ergreift der Magister von Lille für Bernhard von Chartres Partei. Gleich dem berühmten Pla-

[1]) Siehe darüber Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, S. 143, 383.

[2]) Boëthii opp., S. 1141: Haec est illa prima materia, quam Plato receptaculum vocat, in qua . . . formantur, quaecunque recipiuntur ab ea, cum tamen nullam ex eis ipsa contrahat formam, et est omnino informis. Vgl. ebd. S. 1137 ff., 1226, 1231.

[3]) Siehe darüber Chalcidius, ed. Wrobel, S. 328, n. 300, S. 375, n. 352.

[4]) De mundi univ. I, 1, v. 18—27, ed. Barach, S. 7; ebd. I, 2, v. 75, S. 11.

[5]) Ebd. II, 2, v. 1, S. 35: Iam sectum per membra chaos. Vgl. ebd. I, 2, v. 47, S. 10: Erat hyle naturae vultus antiquissimus.

[6]) Ebd. II, 1, v. 5, S. 33: Ecce, inquit, mundus, o natura, quem de antiquo seminario, quem de vultu veteri, quem de massa confusionis excepi.

[7]) Ebd. I, 1, v. 1, S. 7: Congeries informis adhuc cum silva teneret; II, 13, v. 5, S. 61: diversum non aliud quam hyle eaque indigens forma.

[8]) Ebd. I, 1, v. 8, S. 7:

Mollius excudi silvam positoque veterno
Posse superduci melioris imagine (bei Barach unrichtig imaginem) formae.

toniker schildert auch er die Uranfänge und die Samen [1]) der körperlichen Welt, die materia primordialis, als die stürmisch und regellos, in Streit und Haß durcheinander wogende, dem Spiel des Zufalls preisgegebene Stoffmasse der Elemente [2]), als das chaos antiquum, die massa vetus [3]). Mißgestaltet und häßlich, also nur relativ formlos, strebt sie nach der Gewinnung einer besseren Form [4]). Unter deutlicher Bezugnahme auf den Timaeus und auf Chalcidius nennt sie der Scholastiker eine „essentia adulterina" [5]) und mit Boëthius lehrt er, wie wir schon früher erwähnt haben, daß sie nur durch die Negation aller Form in gewisser Weise erkennbar sei und insofern noch Natur genannt werden könne [6]).

---

[1]) Anticl. 492 B: semina mundi; 555 A: semina rerum; 503 B: primordia rerum, aus dem Stoizismus stammende Ausdrücke, die auch bei Bernhard von Chartres in Übung sind (ed. Barach, S. 7, v. 2; 11, v. 73, 75; 33, v. 5) und auf Augustin (De trin. III, 8; Migne 42, 875) und Boëthius (Consol. II, metr. 8, ed. Peiper, S. 48: Quod pugnantia semina foedus perpetuum tenent) zurückweisen.

[2]) Anticl. 492 C:

Quis fidei nexu civilia bella refrenans
Et fratrum rixas elementis oscula pacis
Indidit et numeri nodo meliore ligavit.

Ebd. 503 BC:

Ni stabili nexu, concordi foedere, pace
Perpetua vicibusque meis elementa ligassem,
Intestinus adhuc strepitus primordia rerum
Dissona concuteret germanaque bella moveret;
Officiis excepta suis, ignara meatus,
Scabra situ, confusa locis, permista figuris,
Fortuitis agitata modis elementa iacerent.

[3]) Anticl. 492 B: Quis chaos antiquum vultu meliore redemit; 534 D: Qui veterem massam de vultus sorde querentem. Dist. 689 D: Mundanam machinam vocat abyssum propter sui confusionem et obscuritatem; unde eam Graecus chaos dixit, quod est confusio.

[4]) De pl. n. 442 B: cuius vultum miserata deformem; Anticl. 492 C:

Dum formae melioris opem vultusque decorem
Quaereret atque suum lugeret silva tumultum.

Vgl. ebd. 534 D.

[5]) De pl. n. 442 C: Quae olim tui corporis materiam adulterina primordialis materiae essentia fluctuantem in verum esse produxi. Vgl. Timaeus 52 B: sed ipsum sine sensu tangentis tangitur adulterina quadam ratione opinabile; Chalcidius, ed. Wrobel, S. 370, n. 346 ff.; Apulejus, de dogmate Platonis, I, 5, ed. Goldbacher, 1876, S. 67.

[6]) Dist. 871 A: quamvis yle proprie intellectu capi non possit, sed

Suchen wir nunmehr aus der Lehre unseres Scholastikers und aus der des 12. Jahrhunderts das für die geschichtliche Entwicklung wichtige Moment herauszuheben. Vor allem ist das energische Streben nach einer befriedigenden Auffassung der Materie als des einen wesentlichen Faktors der körperlichen Dinge von größter Bedeutung für die Folgezeit. Wir sehen, wohin die christliche Spekulation am Ausgang des 12. Jahrhunderts drängt. Man unterscheidet bereits zwischen materia prima und secunda, und obwohl man — mit wenigen Ausnahmen — noch an dem körperlichen Stoff hängen geblieben war, so dachte man doch die erstere als das allen Körpern gemeinsame, Bestimmungen aufnehmende, letzte Substrat. Der bisherige Materiebegriff enthielt Merkmale, welche ebenso dem aristotelischen gemeinsam sind. Sobald man nun mit den Anschauungen des griechischen Denkers über die Materie nähere Bekanntschaft machen konnte, mußten diese mit der in den christlichen Schulen tradierten Lehre verwandt erscheinen; ja sie erwiesen sich als die letzte Konsequenz des christlicherseits eingenommenen Standpunkts. Man brauchte nur mit der Forderung der Formlosigkeit und Bestimmbarkeit vollen Ernst zu machen, und man war beim Substrat, das in jeder Hinsicht bloß „potentia" ist, bei der Materie, welche Aristoteles für das substantiale Werden voraussetzt, angelangt. So traten die Scholastiker nicht als Neulinge, sondern wohlvorbereitet an den aristotelischen Fundamentalbegriff heran und sie nahmen ihn um so rascher in ihr Gedankensystem auf, als sie in ihm die dem bisher überlieferten Materiebegriff noch anklebende Inkonsequenz vermieden fanden.

b. Form.

Der mittelalterliche Formbegriff, sowohl der früheren wie der späteren Scholastik, zeigt mit Rücksicht auf seine geschicht-

---

tantum per forme abnegationem, tamen quoquo modo intelligitur. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol 77v.) Bei Boëthius (c. Eutych. et Nest. 1, ed. Peiper, S. 189) lautet die bezügliche Stelle: deus et materia integro perfectoque intellectu intellegi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur. Vgl. oben S. 21 u. 43. Siehe Johannes Saresb. (Metalog. II, 20; Migne 199, 883 A), der sich ebenfalls auf Boëthius stützt.

liche Entstehung ein doppeltes Gesicht. Er vereinigt mit einem platonischen ein aristotelisches Element.

Der Zusammenhang mit der platonischen Spekulation ist gegeben in dem Verhältnis von Form und Idee. Die bereits bei Philo und dem Platoniker Albinus [1]) vollzogene Scheidung beider und die Identifizierung der Ideen mit den göttlichen Gedanken ging durch Augustin, Macrobius, Priscian [2]), Apulejus [3]), Chalcidius [4]), Boëthius und Pseudo-Dionysius auf das Mittelalter über. Mit aller Deutlichkeit unterscheiden die christlichen Scholastiker die Ideen als die Gedanken Gottes von den Formen der Dinge und dachten die letzteren als die Abbilder jener ewigen göttlichen Urbilder.

Ward so das ganze Mittelalter hindurch in platonisierender Weise die Form in abbildliche Beziehung zu den göttlichen Gedanken gebracht, so kommt Aristoteles zu seinem Rechte, wenn die Formen als immanente Principien der Dinge betrachtet und mit den begrifflich erfaßten Wesenheiten identifiziert werden.

Diese allgemeinsten, historisch bedingten Grundzüge zeigt der Formbegriff auch bei unserm Alanus. Mit Boëthius lehrt er, daß die Formen der Dinge aus den ewigen Formen in der göttlichen Weisheit ihren Ursprung genommen haben [5]), daß sie die Phantasmen und Schattenbilder der göttlichen Ideen [6]) seien,

---

[1]) Siehe darüber Baeumker, Problem der Materie, S. 373, Anm. 3.

[2]) Auf diese drei Autoritäten beruft sich z. B. Abaelard (in Hexaëm.; Migne 178, 738 AB; introd. ad theol. I, 9; II, 16; Migne 178, 991 A. 1080 C; theol. christ. IV; Migne 178, 1307 A ff.). Vgl. Deutsch, Peter Abälard, Leipzig 1883, S. 208.

[3]) In seiner Schrift de dogmate Platonis, I, 6, ed. Goldbacher, Wien 1876, S. 67 ff.

[4]) ed. Wrobel, S. 367, n. 344: Quippe secunda species, id est nativa, mutuatur substantiam de specie principali, quae sine ortu est et aeterna, censita ideae nomine. Vgl. S. 370, n. 347. Aus Chalcidius nimmt offenbar Gilbert seinen bekannten Ausdruck „forma nativa". Siehe oben S. 23.

[5]) Siehe hierüber S. 25, Anm. 1.

[6]) Anticl. 498 C:

Qualiter in mundo phantasma resultat ideae,
Cuius inoffensus splendor sentitur in umbra.

Dist. 866 B: Mundus dicitur sapientia Dei, iuxta quam mundus factus est,

die Formen der Formen [1]), die Copien der geistigen Welt [2]). Zugleich aber werden sie als die in den Begriffen erfaßten Naturen oder Wesenheiten [3]), als die konstitutiven Faktoren der Dinge angesehen, welche, den Dingen immanent, ihre Wirksamkeit entfalten, sie zum Sein führen, das Sein erzeugen, es verändern und erhalten [4]).

Die Formen scheiden sich nach dem Effect ihres Wirkens in formae substantiales (proprietates, causae, naturae substantiales) [5]), welche die Materie zur Wesenheit der Dinge ergänzen, das wesentliche Sein verleihen, den Wesensunterschied bedingen [6]), und in formae accidentales (proprietates, causae accidentales) [7]), welche zu dem seiner Wesenheit nach bereits konstituierten Ding hinzutreten [8]) und den Grund seiner individuellen Bestimmtheiten bilden [9]).

---

quae a prophetis dicitur archetypus mundus, quasi principalis mundi figura, unde Boëthius (cons. III, metr. 9, ed. Peiper, S. 71, v. 7):

Pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens.

[1]) Anticl. 498 A:

Subiecti senio non deflorata iuventus
Formarum formas semper facit esse puellas.

[2]) Anticl. 534 D:

Qui rerum species et mundi sensilis umbram
Ducis ab exemplo mundi mentalis eundem
Exterius pingens terrestris imagine formae.

Die Stelle ist eine Nachahmung von Boëthius Consolatio, III, metr. 9, ed. Peiper, S. 71, v. 7 ff.

[3]) Siehe hierüber oben S. 25.

[4]) Anticl. 497 C:

Quae rem conducit vel quae perducit ad esse,
Quae generat, quae mutat eam, quae servat in esse.

Vgl. Johannes Saresb. (Metalog. II, 20; Migne 199, 883 C).

[5]) A. f. Prol. 598 A: Proprietas est alia substantialis, alia accidentalis. Über die verschiedenen Termini vgl. oben S. 25, Anm. 2. Auch Johannes Saresb. (Metal. II, 20; Migne 199, 882 D) trifft die Unterscheidung von formae substantiales und accidentales.

[6]) A. f. Prol. 598 A: Substantialis est, quae componitur subiectae materiae ad complendam substantiam.

[7]) Siehe Anm. 5 und oben S. 24, Anm 5.

[8]) A. f. Prol. 598 A: accidentalis est, quae est adventitiae naturae.

[9]) Ebd.: Accidens est proprietas, quae per subiectum existit eidem esse non conferens, sed differre.

Finden sich die bis jetzt berührten Momente, das Verhältnis der Form zur Idee, die Identifizierung mit den begrifflichen Wesenheiten, die Unterscheidung in substanziale und accidentelle Formen im Wesentlichen ebenso bei den Lehrern des 13. Jahrhunderts, so springt doch der gewaltige Fortschritt, welchen die spätere Metaphysik gegenüber unserm Alanus zu verzeichnen hat, sofort in die Augen, sobald wir von den genannten, mehr allgemeinen Bestimmungen der Form absehen und fragen, wie sich der Scholastiker das Formprincip als solches gedacht habe.

Alanus definiert die Form als die Proprietät eines Dinges [1]) oder an einer anderen Stelle als die Summe von Proprietäten, welche in ihrem Zusammentreffen dem Subjekt, dem sie inhärieren, ein von jedem anderen Ding verschiedenes Sein verleihen [2]). Die Form ist also nicht, wie in der späteren aristotelischen Scholastik, ein in sich völlig einheitliches, unteilbares, unter die Kategorie der Substanz fallendes Princip, sondern eine Eigenschaft oder ein Complex von solchen. Die Wesens- oder substanziale Form erscheint als die Summe der im Begriff enthaltenen, wesentlichen Merkmale oder Eigenschaften, während die accidentellen Formen die außerhalb des Begriffes liegenden Bestimmtheiten des Dinges umfassen [3]). Der Gegensatz von Materie und Form gestaltet sich demnach, ähnlich wie bei den Stoikern, als ein solcher von Substrat und Eigenschaft. Subjekt und Proprietät konstituieren die Dinge. Auch die geistigen Wesen werden aus diesen beiden Faktoren zusammengesetzt betrachtet [4]).

---

[1]) Dist. 796 D: Forma dicitur proprietas rei, unde Boëthius (de trin. 2, ed. Peiper, S. 152): considerat enim corporum formas i. e. proprietates, quae sine materia esse non possunt. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol. 47 r.)

[2]) A. f. Prol. 597 D: Forma est, quae ex concursu proprietatum adveniens a qualibet alia substantia facit suum subiectum aliud esse. Ebd. II, 28, 610 A: Si formae descriptionem attendas in primo libro, invenies eam ex proprietatibus concurrentibus constare.

[3]) Reg. 11 (nach Cod. Lilienfeld 144, fol. 118 r b; siehe oben S. 22, Anm. 2): In naturalibus autem causae substantiales, generales vel speciales, compositae sunt ex partibus suarum diffinitionum, ut haec species homo composita est ex genere et substantialibus differentiis Causae vero accidentales, ut albedo, nigredo compositae sunt ex diversis effectibus.

[4]) C. H. I, 8, 314 C: Item cum diabolus mutabilis sit et variabilis,

Wie kommt nun der Scholastiker zu dieser Gleichsetzung der Formen mit den Eigenschaften und mit Complexen von solchen? Schon bei Boëthius werden die den Elementarkörpern wesentlichen Eigenschaften mit dem Ausdruck formae belegt[1], und bereits Gilbert hatte die Unterscheidung in proprietates accidentales und substantiales getroffen, wobei unter den letztern die Wesensformen der Dinge verstanden werden[2]. Nach der Lehre des Bischofs von Poitiers ist ferner die Form kein einfaches Princip, sondern eine Totalität, eine Summe von Teilen, von Teilqualitäten[3]. Mögen nun auch diese Autoritäten, insbesondere Gilbert, bei der Auffassung unseres Scholastikers mitgewirkt haben, so ist der tiefere Grund doch vorwiegend darin zu suchen, daß sein Formbegriff nicht der Betrachtung realer Naturthatsachen entspringt, sondern aus der Logik herausgewachsen ist. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Proprietät in der Metaphysik ist der getreue Abdruck des logischen Gegensatzes von Subjekt und Prädikat. Die gedankliche Verbindung der letztern im Urteil wird, auf die Außenwelt übertragen, zur metaphysischen Zusammensetzung der

---

aliqua est in eo compositio saltem proprietatis ad subiectum. Vgl. Reg. 1, 623 B; Reg. 5, 626 A: quia spiritalibus multiplex est concreta proprietas.

[1]) De trin. 2, ed. Peiper, S. 153: terra quoque ipsa non secundum ἄτοπον ὕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae.

[2]) Boëthii opp., S. 1128: ut Platonis et Ciceronis non solum accidentales proprietates, verum et substantiales, quibus ipsi sunt, verbi gratia vel diversa corpora vel diversi homines, diversae sunt. Vgl. dazu S. 1231. Hier wird aber unter substantialis proprietas nicht die Wesenheit selbst verstanden, sondern eine wesentliche Eigenschaft, z. B. die rationalitas. Auch Petrus Pictaviensis (den Garnerius von Rochefort, Isag. theoph. symb., I, 5, cod. Troyes 455, fol. 5r, ausschreibt) nennt die (individuelle) substanziale Form eine „proprietas“ (Sent. I, 6; Migne 211, 807 A).

[3]) Ebd. S. 1141: Cuiuslibet enim subsistentis tota forma substantiae non simplex est . . . . ut de aliquo homine tota forma substantiae, qua ipse est perfectus homo, et omne genus omnisque differentia, ex quibus est ipsa composita, ut corporalitas et animatio et huiusmodi aliae et denique omnia, quae vel toti illi formae adsunt . . . . vel aliquibus partibus eius. Daß diese Auffassung der Form wieder in Boëthius wurzelt, zeigt Gilbert selbst (S. 1142) durch die Berufung auf den boethianischen Satz (de trin. 2, ed. Peiper, S 153): unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis.

Dinge [1]). Die Faktoren des realen Seins sind infolge einer extrem realistischen Denkweise den logischen Teilen des Urteils nachkonstruiert. Die Teile oder Merkmale des Begriffs werden zu metaphysischen Teilen der Form, die ja das objektive Correlat des ersteren darstellt.

Dieser Ursprung des Formbegriffs verrät sich auch in manchen Wendungen, mit denen der Scholastiker die Art der Verbindung der beiden Wesensbestandteile zur Einheit der Substanz beschreibt. Die Trennung von Materie und Form ist nämlich nur theoretisch, in Gedanken vollziehbar [2]), in der Wirklichkeit kommt weder dem einen, noch dem andern Princip eine gesonderte Existenz zu [3]). Ihre wechselseitige Verbindung ist die Bedingung ihrer eigenen Wirklichkeit, wie die der Substanz [4]). Auch die Urmaterie, wie wir sahen, existiert nicht ohne alle Form [5]). Beiden Principien eignet von Natur aus eine gewisse Fähigkeit, ein Streben, sich zu verbinden [6]).

---

[1]) Siehe oben S. 23, Anm. 3 und 4.

[2]) Dies und nichts anderes ist der Sinn jener Stelle im Anticl. 498 A, aus welcher Hauréau (Hist. de la philos. scol., I. S. 527) die Lehre von einer selbständigen Existenz sowohl der Materie als auch der Form herauslesen will. Die drei Spiegel der Ratio sind offenbar nur eine poetische Umschreibung der von Boëthius (de trin. 2, ed. Peiper, S. 152) im Anschluß an die aristotelische Dreiteilung der theoretischen Wissenschaften geforderten dreifachen Erkenntnisweise, nämlich des rationabiliter auf dem Gebiete der in Bewegung befindlichen Naturdinge, des disciplinaliter, des mathematischen oder abstraktiven Erkennens (Reg. 30, 635 D: Nomina mathematica sive principalia apud naturalem philosophum dicuntur illa, quae significant proprietatem [statt des unrichtigen improprietatem des Textes] mathematice id est abstractive, nullo habito respectu ad subiectum, ut albedo, nigredo) und des intellectualiter auf dem Gebiete der unbewegten, immateriellen göttlichen Dinge.

[3]) A. f. I, 4, 599 B: Neque subiecta materia sine forma, neque forma sine subiecta materia actu potest esse. Vgl. Johannes Saresb. (Metalog. II, 20; Migne 199, 883 B). Hauréau, a. a O., S. 502, hätte diesen Satz nicht kurzweg als einen nominalistischen bezeichnen sollen

[4]) Ebd. I, 5, 599 C: Compositionem formae ad materiam esse causam substantiae . . . . Ergo forma et materia actu habent esse per compositionem earum; ergo compositio est causa existentiae earum. Sed existentia earum est causa substantiae.

[5]) Siehe oben S. 52.

[6]) Reg. 5, 626 A: aut aptitudine componendi, ut qualibet proprietas, quae . . . . tamen ad hoc, ut componatur subiecto (statt subiectio), est apta,

Die Weise der Vereinigung selbst aber denkt sich Alanus nach Analogie eines ehelichen Verhältnisses (connubium), nach Art eines Kusses (osculum)[1]; etwas nüchterner bezeichnet er sie an anderen Stellen als ein Eingeboren-werden der Form in die Materie[2], als eine Verwachsung[3], eine Verkettung[4] mit dem Subjekt, als eine Inhärenz[5] in demselben: Ausdrücke, von welchen die beiden letztern lebhaft an die Verbindung und das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Urteil erinnern.

Wenn wir nun noch einmal die Lehre von der Form überblicken, so ergiebt sich die historisch beachtenswerte Thatsache, daß ebenso, wie der Begriff der Materie, so auch jener der Form, schon ehe die Physik und Metaphysik des Aristoteles bekannt wurde, einen integrierenden Bestandteil der christlichen Spekulation bildete. Zwar besaß sie noch nicht den aristotelischen Formbegriff in seiner vollen Reinheit und Tiefe, sowenig wie den der Materie. Wir haben bereits jenen Punkt aufgezeigt, in welchem das eingehende Studium der aristotelischen Philoso-

---

aut aptitudine compositi, ut primordialis materia secundum philosophos dicebatur composita, quia ad hoc, ut ei aliquid componeretur, erat apta. Vgl. Anticl. 492 C:

Dum formae melioris opem vultusque decorem
Quaereret atque suum lugeret silva tumultum.

[1]) Anticl. 497 C:

Subiecti formaeque videt connubia, cernit
Oscula, quae miscet concretio, quaeve propinat
Unio nativa formis subiecta maritans.

Die Ausdrücke „unio nativa“ und „concretio“ deuten auf Gilbert'schen Einfluß. Vgl. Boëthii opp., S. 1138 ff.

[2]) A. f. I, 25, 603 D: formam, quae innascitur; ebd. I, 26, 604 A: Materiae forma innata.

[3]) Siehe Anm. 1. Vgl. Reg. 30, 636 A.

[4]) Dist. 922 C: Ratio dicitur firma connexio existentiae ad suum subiectum, unde Hilarius: veritas est ratio substantiae rei, i. e. rata connexio substantialis proprietatis ad suum subiectum. Vgl. Reg. 58, 649 A: aliquid incipit esse album per concatenationem substantiae et proprietatis (Cod. Lilienfeld 144 hat concretionem).

[5]) Dist. 922 A: Ratio est potentia animae, qua anima comprehendit inhaerentiam proprietatis in subiecto, secundum quam considerat quid res, quanta res, qualis res. Reg. 50, 642 D: In naturalibus enim aliquid praedicatur per inhaerentiam, quando aliquid ostenditur alicui inhaerere vel convenire tamquam rei proprietas.

phie einen entscheidenden und weitreichenden Fortschritt brachte, nämlich die Fassung der Form als eines einheitlichen, unteilbaren, substanzialen Princips, in welchem nicht bloß die Vielheit der Eigenschaften ihre Wurzel und ihren Grund hat, das auch eine Übertragung auf das pflanzliche und tierische Lebensprincip und auf die geistige Seele in ihrem Verhältnis der Materie gegenüber zuließ. Allein wenn die christlichen Denker vor dem 13. Jahrhundert die Form als den zweiten konstitutiven Faktor der Dinge dachten, wenn sie ihre hauptsächlichste Funktion darin sahen, dem Dinge die im Begriff erfaßte Wesenheit, das wesentliche Sein zu geben, wenn sie die Formen einteilten in substanziale und accidentelle, wenn sie ferner der Form ein wirkliches Sein nur in ihrer Verbindung mit der Materie zuschrieben, so waren damit doch wesentliche Bestimmungen des aristotelischen Formbegriffs gegeben, und die Scholastiker fanden bei dem bekannt werdenden Aristoteles eine Bestätigung ihrer eigenen Tradition. So erweist sich auch hinsichtlich der Form die Entwicklung der späteren Scholastik bei allem Fortschritt als eine continuierliche, als eine Weiterbildung der Lehren der früheren christlichen Jahrhunderte.

5. Werden und Veränderung.

Materie und Form haben wir als die Wesensbestandteile der körperlichen Dinge kennen gelernt. Auf die gleichen Principien greift nun der Magister von Lille zurück, wenn er Veränderung, Entstehen und Vergehen zu erklären versucht. Das die griechische Philosophie bis zu Aristoteles beherrschende Problem des Werdens tritt aber bei dem mittelalterlichen Scholastiker in einem ganz andern Zusammenhange auf. Nicht die Betrachtung der Naturvorgänge in erster Linie drängt ihn zur Aufstellung einer Theorie des Werdens, sondern theologische Lehren, wie das Geheimnis der Transsubstantiation [1]), die Lehre von der Einfachheit Gottes [2]), von der Auferstehung des Leibes und der Welterneuerung [3]) veranlassen ihn, auf das Wesen der Ver-

---

[1]) C. H. I, 58, 360 ff.; Reg. 107, 678.
[2]) A. f. I, 13, 600 D ff.; ebd. Prol. 598 A.
[3]) C. H. I, 26, 326 D ff.

änderung, die dabei beteiligten Faktoren und auf eine Klassifikation der einzelnen Veränderungsarten einzugehen.

Die Veränderung (mutatio) wird bestimmt als das Hinzutreten einer Proprietät zum Subjekt und das Verschwinden einer andern [1]), als ein Kommen und Gehen, ein Wechsel der Proprietäten. Im Subjekt liegt der tiefere Grund für alle Wandelbarkeit, während die Proprietäten an sich ein unveränderliches, konstantes Element repräsentieren. Ihre Veränderlichkeit und ihr Vergehen erklärt sich lediglich aus dem „fluxus" der Materie [2]).

Mit den aristotelischen Kategorien [3]) unterscheidet der Insulenser, gleich Gilbert [4]), sechs verschiedene Arten der Veränderung oder der Bewegung, nämlich generatio, corruptio, augmentum, diminutio, secundum locum mutatio, alteratio [5]). Ohne aber weiter auf diese Einteilung zu reflektieren, setzt er an deren Stelle eine Dreiteilung, die accidentelle und substanziale Veränderung und die Verwandlung der Transsubstantiation.

Die accidentelle Veränderung (alteratio, transitus accidentalis) erstreckt sich auf die äußeren, accidentellen Qualitäten,

---

[1]) C. H. I, 8, 314 C: cum mutatio nihil aliud sit quam accessus unius proprietatis ad subiectum (alterius) et recessus alterius.

[2]) Dist. 961 D: Sum aliquando notat immutabilitatem rei, unde Boëthius in secundo prologo super arithmeticam (I, 1, ed. Friedlein, Leipzig 1867, S. 7, v. 26): Sapientia est eorum, quae sunt, quae sui immutabilem sortiuntur substantiam, [comprehensio veritatis], i. e. proprietatum, quae in se sunt immutabiles; quod enim mutantur, a subiectis habent (Nach Cod. Mon. 7998, fol. 114v; das zwischen [ ] Stehende fällt in der Handschrift aus). Dasselbe Citat aus Boëthius Arithmetik findet sich C. H. I, 31, 333 B; ebd. 333 A: Quidquid corrumpitur, aut corrumpitur . . . ., aut fluxu materiei, ut proprietas. Omnis enim proprietas in se immutabilis est; quod autem desinat, ex fluxu materiei, in qua est, habet (statt habetur). Ähnlich äußert sich Johannes Saresb. (Metalog. IV, 35; Migne 199, 938 B), ebenfalls unter Berufung auf die Arithmetik des Boëthius: formae materiei contactu quadam ratione variantur.

[3]) Aristot. Categ., c. 14. Vgl. besonders den Kommentar des Boëthius hierzu (Boëthii opp., S. 211 ff.).

[4]) Boëthii opp., S. 1229. Auch Abaelard behandelt die Vorgänge der Veränderung im Anschluß an die Kategorien und den Kommentar des Boëthius (Cousin, ouvrages inedits d'Abélard, Paris 1836, S. 414 ff.).

[5]) A. f. Prol. 598 A; ebd. wird die Bewegung (motus) definiert als „accidens, quod attenditur secundum aliquam subiecti mutationem".

ohne das Wesen der Dinge selbt zu berühren [1]). Wenn ein weißer Gegenstand schwarz wird, so entsteht das Schwarze nicht aus dem Weiß als seiner Materie, sondern die eine Qualität verschwindet, sobald die andere eintritt [2]). Eine Veränderung der bezeichneten Art ist die Erneuerung der Welt [3]) am Ende der Zeiten und die Neugestaltung des Auferstehungsleibes [4]).

Tiefer greift die substanziale Veränderung (alteritas, transitus substantialis) [5]). Sie beschränkt sich nicht bloß auf die äußeren Accidenzien, sondern sie trifft das Wesen der Dinge selbst. Auch die substanzialen Proprietäten, die substanziale Form oder Natur, werden in den Wechsel hineingezogen, und als Rest verbleibt die Materie [6]). Als Beispiel einer substanzialen oder Wesensveränderung figuriert die Verwandlung des Wassers in Wein [7]) und an einer andern Stelle die ebenso nur göttlicher Wundermacht mögliche Verwandlung eines Baumstammes in ein Kalb [8]). Das „substantiale" des Wassers hört auf und das „substantiale" des Weines fängt an zu sein [9]), und im letztern Falle löst Gott die Natur des Stammes von seinem Subjekte los und prägt ihm dafür die Natur des Kalbes ein [10]).

---

[1]) C. H. I, 26, 327 B: intelligendum est de transitu accidentali, non de substantiali; non enim intelligendum est caelum et terram ita transitura, quod desinant esse vel mutentur in aliud, qui transitus substantialis est, sed transibunt secundum exteriores qualitates Reg. 107, 678 B: Alteratio subiecti est secundum accidentales proprietates. C. H. I, 58, 360 B: In hac mutatione manet subiectum, manent et substantialia, sed non manent quaedam accidentalia.

[2]) C. H. I, 58, 360 B: sed non concedimus, quod de albo fiet nigrum, ne album intelligatur esse materia nigri; „de" enim materiam notat (Nach Cod. Bernensis 335, s. XII; über die Handschrift siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. VI, S. 417); ebd. III, 14, 414 C: In accidentium enim quorundam alteratione, cum homo niger fit albus seu albus niger, superveniente altero perit omnino alterum.

[3]) C. H. I, 26, 327 B. — [4]) Ebd. 328 A. — [5]) Siehe Anm. 1.

[6]) C. H. I, 58, 360 B: Alteritas vero est illa species mutationis, in qua manente eadem materia non manent substantialia . . . . Quaedam etiam accidentalia mutata sunt. Vgl. Reg. 107, 678 B.

[7]) C. H. I, 58, 360 BC. — [8]) Reg. 58, 648 C.

[9]) C. H. I, 58, 360 C: nam illud substantiale, quod aqua erat, desiit esse aqua, et illud, quod vinum est, vinum esse incoepit.

[10]) Reg. 58, 648 C: posset tamen deus naturam trunci a subiecto removere et vituli naturam ei imprimere.

Neben diese beiden Veränderungsweisen stellt Alanus noch eine dritte Art, welche dem Mysterium der Eucharistie angehört, nämlich die Transsubstantiation [1]). Das Eigentümliche dieser letzten Verwandlungsform findet der Scholastiker darin, daß nicht bloß die forma substantialis, sondern auch deren Substrat, die Materie, also die ganze Substanz nach ihren beiden Bestandteilen, von der Veränderung betroffen wird, während dagegen die Accidenzien durch göttliche Macht unangetastet fortbestehen. Außer ihnen bleibt von der Substanz nichts mehr übrig [2]).

Trotzdem der Magister von Lille seine Erörterungen über die Veränderung an theologische Materien anknüpft, so haben sie doch ein hohes philosophisches Interesse. Sie enthalten bereits die fertige, aus den Principien von Materie und Form sich ergebende Theorie des Werdens und sie beweisen, daß schon im 12. Jahrhundert die Vorgänge der Veränderung, soweit sie in Betracht gezogen wurden, genau in derselben Weise ihre Erklärung fanden, wie in der späteren, aristotelischen Scholastik [3]). Auch in diesem Stücke verkündigte der Stagirite den christlichen Lehrern keine neuen Gedanken.

6. Ursache und Ursachegesetze.

Haben wir im Bisherigen eine Reihe für die Metaphysik höchst wichtiger Begriffe behandelt, so obliegt uns noch, am

---

[1]) C. H. I, 58, 360 A: mutationum alia est alteratio, alia est alteritas, alia transsubstantiatio. Vgl. Reg. 107, 648 B. Sachlich dieselbe Dreiteilung, aber ohne die alanische Terminologie, verzeichnet Petrus Pictaviensis (Sent. V, 12; Migne 211, 1246 C).

[2]) C. H. I, 58, 360 C: Transsubstantiatio est illa species mutationis, secundum quam et mutatur materia et substantialis forma, sed remanent accidentia. Unde dicitur transsubstantiatio, quia nihil de substantia remanet vel quantum ad materiam vel quantum ad substantialem naturam . . . . Et quia tota substantia mutatur. Vgl. Reg. 107, 678 BC. Über die Subjektlosigkeit der Accidenzien siehe oben S. 41.

[3]) Sehr interessant ist in dieser Beziehung ein Vergleich der Anschauungen unseres Alanus mit der Doktrin des Aquinaten (S. theol. III, q. 77, a 3—8). Das zwölfte, wie das dreizehnte Jahrhundert, schöpften aus der gleichen Quelle, nämlich aus Aristoteles; die erstere Periode freilich nur aus den Kategorien und aus dem Kommentar, den Boëthius zu dieser Stelle unter Herbeiziehung der in der aristotelischen Physik getroffenen Einteilung gegeben hatte. Siehe Boëthii opp., S. 211.

Schlusse des Abschnittes über die Ontologie, die Anschauungen zusammenzustellen, welche der mittelalterliche Magister über den Ursachebegriff in seinen Schriften hinterlassen hat. Wir dürfen zwar weder Untersuchungen über den objektiven Gehalt des Kausalbegriffes, noch solche über die allgemeine und unbeschränkte Geltung des Kausalsatzes erwarten; beides war für die gesammte Scholastik so selbstverständlich, daß auch nicht der leiseste Zweifel hieran auftauchte, und infolge dessen auch das Bedürfnis einer Erörterung nicht empfunden wurde; aber was Alanus bietet, umfaßt doch eine Summe von wertvollen Ursachegesetzen und die bekannte auf Aristoteles zurückgehende Vierteilung der Ursachen.

Der Insulenser definiert Ursache (causa) als dasjenige, durch welches ein anderes das Sein hat. Dieses andere heißt die Wirkung (causatum) [1].

Wenn die Späteren, wie Thomas von Aquin [2], principium als den umfassenderen Begriff von dem engeren causa unterscheiden, so tritt eine solche Scheidung bei Alanus noch nicht ausdrücklich hervor. Er gebraucht die beiden Ausdrücke als synonym [3], wobei er allerdings zur Bezeichnung der trinitarischen Processionen niemals das Wort causa anwendet.

Das Kausalitätsgesetz entnimmt unser Magister mit Abaelard [4], Wilhelm von Conches [5], Johannes Saresberiensis [6] dem platonischen Timaeus [7]. Das Weltgeschehen ist kein zufälliges, kein ursache- und vernunftloses, sondern jedem

---

[1]) A. f Prol. 597 C: Causa est, per quam habet aliquid esse, quod dicitur causatum. Über die Korrektur causatum siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 166

[2]) S. theol. I, q. 33, a. 1, ad 1.

[3]) Dist. 911 C: Principium dicitur causa. Vgl. Reg. 51, 633 D ff.

[4]) Theol. christ. I, 2 (Migne 178, 1125 B).

[5]) In seinem Kommentar zum Timaeus (Cod. Paris. 14065, fol. 57 r a): nihil gignitur sine causa; fol. 57 v a: quicquid gignitur, ex aliqua causa gignitur. Siehe oben S. 19, Anm. 6.

[6]) Enthet., v. 615 (Migne 199, 978 C): Praecedit ratio rerum quarumlibet ortum.

[7]) Timaeus 28 A: Omne autem quod gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat.

Entstehen geht eine gesetzmäßige Ursache und ein vernünftiger Grund voran. Seine letzte und tiefste Wurzel hat dieses Gesetz in dem göttlichen Weltplan, in der göttlichen Providenz [1]), welche mit dem Fatum identisch ist [2]).

In anderer Formulierung und gewissermaßen auf einen Spezialfall angewendet begegnet uns der Kausalsatz in der ersten petitio der „Ars fidei“: „Jede Zusammensetzung erfordert eine zusammensetzende Ursache“ [3]), und in „Contra Haereticos“: „Alles Zusammengesetzte, alles Geschaffene hat ein Princip seiner Existenz“ [4]).

Bezüglich des Zeit- und Wertverhältnisses zwischen Ursache und Wirkung gelten die Axiome: „Die Ursache ist früher und wertvoller als ihre Wirkung“ [5]), und das andere: „Nichts ist früher und wertvoller als es selbst“ [6]). Aus letzterem ergiebt sich der Folgesatz: „Nichts hat sich selbst zum Sein geführt oder selbst zusammengesetzt“ [7]), und in weiterer Konsequenz: „Es giebt keine causa sui“ [8]). Endlich betrifft das

---

[1]) C. H. I, 5, 311 C: Et quamvis multa in hoc saeculo casu agi videantur, tamen contra dei ordinationem non fiunt, qui novit, quomodo et qualiter singula fiant. Nulla namque res est, ut dicit philosophus, cuius ortum legitima causa et ratio non praecedat.

[2]) Dist. 786 C: Fatum dicitur temporalium rerum series secundum divinam Providentiam procedens, unde Boëthius in libro consolationum (Cod. Mon. 7998, fol. 44 v; siehe Consol. IV, 6, ed. Peiper, S. 108 ff.) distinguit inter providentiam et fatum. (Fatum) dicitur divina providentia, unde Statius:

Parcarum praenosce manus fatumque quod ultra est.

Vgl. dazu Anticl. 544 A. Genau in derselben Weise bestimmt das Verhältnis zwischen providentia und fatum Apulejus (de dogm. Platonis, I, 12, ed. Goldbacher, S. 73, v. 23 ff.).

[3]) A. f. Prol. 598 B: cuiuslibet compositionis causam componentem esse.

[4]) C. H. I, 8, 314 C: Omne compositum habet suae existentiae principium; ebd. I, 5, 311 A.

[5]) A. f. Prol. 598 C: omnis causa prior et dignior est suo causato.

[6]) Ebd.: nihil est prius vel dignius vel altius se ipso.

[7]) Ebd. I, 3, 599 A: Nihil se ipsum composuit vel ad esse perduxit. Der gleiche Gedanke hat bei Augustin (de trin. I, 1; Migne 42, 820), auf den sich Abälard (tract. de unitate et trinitate divina, ed. Stölzle, Freiburg i. B. 1891, S. 42) beruft, die folgende Fassung: nulla enim omnino res est, quae se ipsam gignat, ut sit.

[8]) Ebd. I, 8, 600 A: Nihil est causa sui.

Zeitverhältnis noch der in „Contra Haereticos“ verwertete Satz: „Solange die Ursache als solche existiert, muß auch die Wirkung existieren“ [1]).

Ähnlich wie der Viktoriner Hugo [2]) erblickt Alanus in dem Weltganzen ein streng in einander greifendes, umfassendes System von Ursachen und Wirkungen (causae inferiores, minores), an deren Spitze die causa suprema oder caelestis steht [3]). Innerhalb des Bereiches jener Ursachereihe hat das Axiom Geltung: „Jedes Ding verdankt das Sein in letzter Instanz der Ursache seiner eigenen Ursache“ [4]), oder anders ausgedrückt: „quidquid est causa causae, est causa causati“ [5]). So ist die Ursache des Subjekts auch die Ursache der Accidenzien [6]). Zu dem eben genannten Satz kommt aber in der zweiten petitio der „Ars fidei“ noch ein weiterer, ungleich wichtigerer, aus welchem von jeher der Kausalitätsschluß auf die Existenz Gottes seine Kraft geschöpft hat, nämlich das Postulat: „Die Reihe der Ursachen kann nicht ins Unendliche gehen; es giebt keinen regressus in infinitum“ [7]).

Die Ursachelehre des Insulensers wird vervollständigt durch jene berühmte Klassifikation, welche sich an den Namen des Aristoteles heftet. Sowohl dem Magister von Lille, wie vorher schon Abaelard, Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches [8])

---

[1]) C. H. I, 31, 333 C: quamdiu enim causa est secundum quod est causa, nunquam cessat effectus.

[2]) De sacram. I, p. 2, c. 2 (Migne 176, 206 D). Vgl. auch Johannes Saresb. (Enthet., v. 601, 615; Migne 199, 978 BC).

[3]) Anticl. 497 A:

Attente ratio speculo speculatur in isto
Causarum seriem . . . .

Ebd. 543 B: Transscendit causas caelestis causa minores; Reg. 67, 654 A: Necessitati superioris causae cedit necessitas inferioris causae. Vgl. Reg. 56, 647 D ff. A. f. I, 9, 600 A: Cuiuslibet inferioris causae est suprema causa. (Über die Korrektur causae siehe Baeumker, a. a. O, VI, S. 168.)

[4]) A. f. Prol 598 B: omnis res habet esse per illud, quod causam eius perducit ad esse.

[5]) Ebd. I, 1, 597 D.

[6]) Ebd. I, 2, 598 D: Omnis causa subiecti est causa accidentis.

[7]) Ebd. Prol. 598 B: nullius rei causam in infinitum ascendere.

[8]) In seinem Kommentar zum Timaeus (Cousin, Fragments de philosophie, S 307): quattuor illius causas, scilicet efficientem, formalem, finalem, materialem ostendit . . . . Est efficiens causa divina essentia, formalis di-

und Johannes von Salisbury[1]), war die Einteilung in Material-, Formal-, Wirk- und Zweckursache[2]) bekannt. Keiner deutet aber die Quelle an, woraus sie jenes Schema entlehnten. Es dürften indessen weniger die Analytica Posteriora[3]), wie Prantl[4]) bezüglich des Saresberiensis meint, in betracht kommen, als vielmehr klar und bestimmt lautende Stellen in dem Kommentar des Boëthius zur Topik Cicero's[5]) und in der Schrift de differentiis topicis[6]).

Die Materialursache ist das, woraus etwas wird, das Substrat des Werdens und der Veränderung. Sie wird bezeichnet durch die Präpositionen de oder ex[7]).

vina sapientia, finalis divina bonitas, materialis quattuor elementa. Vgl. ebd. S. 308. Bei Migne steht die Stelle t. 172, 249 50. Genau so Thierry von Chartres (Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 52. Über Abaelard vgl. die folgende Anm. 6.

[1]) Enthet., v. 375 ff. (Migne 199, 973 C):

Quattuor ista solent laudem praestare creatis:
Subiectum, species, artificisque manus,
Finis item, cunctis qui nomina rebus adaptat.

[2]) Ebenso hatten die Sententiarier schon längst die Termini materia, forma, causa efficiens und finalis in die Theologie eingeführt. Hugo von St. Viktor spricht von der Materie und von der Form der Sakramente (Sent. V, 3; de sacram. I, p. 9, 1; Migne 176, 129 A, 317 B). In gleicher Weise fragt der Lombarde nach der Form der Sakramente; er will handeln von der causa efficiens und causa propter quam des Ehesakraments. In der Trinitätslehre verwendet er den Ausdruck materia und causa materialis (Sent. IV, 3, n. 1, 27, n. 1; I, 19, n. 11; Migne 192, 843, 910, 576). Derselben Terminologie bedient sich der Schüler des Lombarden, Petrus Pictaviensis (Sent. V, 5, 14, 16, 17; Migne 211, 1230 D, 1257 B, 1259 A, 1260 C).

[3]) Analyt. Post. II, 11. — [4]) Gesch. d. Log., II, S. 259, Anm. 627.

[5]) Boëthii opp., S. 834: Cum igitur Aristoteles quattuor posuerit causas, quibus unumquodque conficitur: primam, quae movendi principium est, secundam, ex qua fit aliquid, quam materiam vocat, tertiam, rationem ac speciem, qua unumquodque formatur, quartam, finem, propter quem quodlibet efficitur.

[6]) Ebd. S. 867: ex causis vel efficientibus, vel materia, vel naturali forma, vel fine; et est efficiens quaedam causa, quae movet atque operatur, ut aliquid explicetur, materia vero, ex qua fit aliquid vel in qua fit, finis, propter quod fit. Daß in den angezogenen Stellen die Quelle für die Kenntnis der aristotelischen Ursachetafel zu suchen ist, beweist Abaelard, der sich ausdrücklich auf Boëthius beruft und in Anlehnung an ihn die Lehre über die vier Ursachen entwickelt (Cousin, Ouvrages inedits d'Abélard, Paris 1836, S. 410 ff.).

[7]) C. H. I, 58, 360 B; Reg. 107, 678 B; Dist. 782 A: „Ex" quandoque notat causam materialem.

Formalursachen sind die Formen der Dinge, die substanzialen und accidentellen Proprietäten, welche, in die Dinge eingehend, als causae intrinsecae deren Wesen und Beschaffenheit bedingen [1]. Bezüglich der Formalursachen gilt die Gleichung: Wie die Ursache, so die Wirkung. Ist die Ursache unveränderlich, so ist es auch die Wirkung, und umgekehrt [2].

Causa efficiens ist jene Ursache, welche durch ihre Thätigkeit ein Ding zur Existenz führt [3]. Hier besteht die vorhin erwähnte Gleichheitsbeziehung nicht mehr. Was vom Künstler gilt, das gilt nicht auch vom Kunstwerk, denn letzteres kann fortbestehen, während der Künstler nicht mehr ist, und umgekehrt [4].

Die causa finalis, durch die Präposition propter bezeichnet [5], findet hauptsächlich Anwendung auf die Gottheit in dem doppelten Sinn, daß Gott einerseits als die das Sein der Dinge erhaltende und begrenzende Ursache, andererseits als das letzte Ziel bestimmt wird, dem alle Kreaturen und ihre Thätigkeitsäußerungen zustreben [6].

Wenn Alanus Gott auch causa formalis [7] nennt, so nimmt er das Wort nicht in dem oben dargelegten Sinn einer Formalursache, welche in die Dinge eingeht [8], sondern im Sinne der vorbildlichen Ursache, der causa exemplaris, der Späteren [9]. Hatte er so der Vierteilung, wenn auch nicht im Ausdruck, so doch der Sache nach ein neues Glied hinzugefügt, so

---

[1] Siehe oben S. 25.

[2] C. H. I, 5, 311 B: De formali autem causa verum est, ut si ipsa sit immutabilis, effectus sit etiam immutabilis, et contra, ut si albedo sit mutabile, album etiam sit mutabile.

[3] Ebd. 311 A: Efficiens causa est, quae movet et operatur ad hoc, ut res sit; ut artifex est causa efficiens operis sui illudque movet et operatur ad hoc, ut sit.

[4] Ebd.: Alia est causa efficiens, alia formalis . . . . nec tamen sequitur, quod si aliquid praedicatur de artifice, (quod) etiam de eius opere, vel contra. Contingit enim opus esse diuturnum, et non artificem.

[5] Dist. 913 B: „Propter" notat causam finalem.

[6] Siehe hierüber unten S. 141 ff.

[7] Anticl. 535 A: Formalis, dum pingis eam.

[8] C. H. I, 5, 311 C: Cum ergo deus non sit causa formalis, sed efficiens.

[9] Vgl. Thomas, S. theol. I, q. 44, a. 3.

statuiert er noch weiterhin eine causa occasionalis und instrumentalis[1]), die der Vollständigkeit halber ebenfalls erwähnt sein mögen.

Es ist ein ansehnlicher Apparat von Gesetzen und Unterscheidungen, welche der Magister von Lille umfangreicher als irgend ein anderer Scholastiker des 12. Jahrhunderts angesammelt und formuliert hat. Seine Ausführungen dienen zwar noch vorwiegend rein theologischen Zwecken, allein niemand wird die einschneidende allgemein philosophische Bedeutung derselben verkennen. Die meisten Sätze, und manche völlig unverändert, kehren in der kommenden Periode wieder[2]). Ebenso verhält es sich mit den vier aristotelischen Ursachen, die bei Alanus im Princip vollständig klar entwickelt vorliegen. So war auch bezüglich der Lehre von den Ursachen christlicherseits dem Verständnis des Aristotelismus mächtig vorgearbeitet und der Weg gebahnt. Nicht in der Einführung der vier aristotelischen Ursachen in den christlichen Gedankenkreis ist der durch den Stagiriten bedingte Fortschritt zu suchen, sondern darin, daß im 13. Jahrhundert ernstlicher als bisher jenes Doppelpaar über den Kreis der Theologie hinaus zu einer philosophischen Natur- und Welterklärung Verwendung fand.

III. Abschnitt.

Kosmologie.

1. Schöpfung und Theorie der Weltbildung.

Vermißt man in den Zeiten vor dem Bekanntwerden der aristotelischen Physik und Metaphysik nicht jede ontologi-

[1]) Dist. 782 B. Vgl. Reg. 90, 669 A.

[2]) So lautet der Satz: quidquid est causa causae, est causa causati bei Thomas (S. theol. I^2, q. 79, a. 1, ad 3): quidquid est causa causae, est causa effectus; das Postulat: nullius rei causam in infinitum ascendere bei Thomas (S. theol. I, q. 2, a. 3, ad c): non est procedere in infinitum; das Axiom: omnis causa prior et dignior est suo causato bei Thomas (S. theol. III, q. 62, a. 6, ad c; I^2, q. 66, a. 1, ad c): causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis; semper enim est potior causa suo effectu; die Sätze: nihil est causa sui, nihil est . . . . prius se ipso bei Thomas (S. theol. I, q. 2, a. 3, ad c): nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia esset prius se ipso.

sche Spekulation, so fehlt es auch auf dem Gebiete der Naturphilosophie, speziell der Kosmologie, nicht an mannigfachen Bestrebungen. Ein dreifacher Standpunkt, wenn auch nicht in scharfer Abgrenzung, läßt sich in der Behandlungsweise kosmologischer Fragen namhaft machen. Während die Reihe der Theologen [1]) ihre kosmologischen Anschauungen im engsten Anschluß an die Schöpfungsgeschichte der Genesis — nach dem Vorgange Augustin's vielfach in Kommentaren zum Hexaëmeron — entwickelte, suchten Physiker, wie Adelard von Bath [2]) und vor allem Wilhelm von Conches [3]), auf der rein physikalischen Grundlage der Elementenlehre das Weltganze und die Weltdinge zu erklären, ein kosmologisches System aufzuführen. Einen andern dritten Weg ging die philosophische Schule von Chartres, allen voran Bernhard selbst. Sie unternahm es, nach dem Vorbilde des platonischen Timaeus und mit Hereinziehung der neupythagoreischen Zahlenlehre, die Entstehung der Welt mittelst metaphysischer Principien verständlich zu machen. Bernhard's Bruder Thierry von Chartres verwendet diese Anschauungen zur Erklärung des Hexaëmerons und verbindet so die dritte mit der ersten Gruppe.

Sämtliche Richtungen jedoch sind einig in dem einen Punkt, in welchem sich das christliche Philosophieren unvermeidlich von dem antiken scheiden mußte, darin nämlich, daß die letzten Principien der Welt einem Schöpferakt Gottes ihr Dasein verdanken [4]). Das Fundament aller kosmologischen Spekulationen des Mittelalters bildet das Dogma von der Weltschöpfung. Wie schon die Kirchenväter, so protestierten auch die Scholastiker aller Jahrhunderte energisch gegen die alten Theorien eines Plato, Aristoteles, der Stoiker und Epicur's [5])

---

[1]) Siehe oben S. 50, Anm. 1. — [2]) In seinen Quaestiones naturales.

[3]) Siehe oben S. 6, Anm. 2.

[4]) Treffend bemerkt Hugo von St. Victor (Elucid. in Pentateuch. c. IV; Migne 175, 33 B): In hoc enim differunt auctores nostri a philosophis, quod philosophi deum opificem tantum et tria ponunt principia, deum, materiam et archetypas ideas, nostri vero unicum ponunt principium et hoc deum solum. Et cum hoc constet apud omnes divini verbi tractatores, scilicet quod unum solum sit principium . . . .

[5]) Papias (Cod. Paris. 11531, s. XII, f. 250 r c): verum in hoc errant

von der Ewigkeit der Welt und ihrer letzen Bestandteile. Auf den Pentateuch gestützt vertreten sie den schöpferischen, zeitlichen Ursprung der Welt und ihrer Principien; vor dem 13. Jahrhundert freilich weniger mit philosophischen Gründen als hauptsächlich mit dem Hinweis auf das erste Kapitel der Genesis.

Die Anschauung des christlichen Dogmas teilt selbstverständlich auch Alanus de Insulis. Er läßt die Urmaterie von Gott geschaffen werden [1]), er lehrt, daß sowohl die Subjekte der Proprietäten als auch die Proprietäten der Subjekte in Gott ihren Ursprung haben [2]). Er schreibt die Erschaffung der Materie dem Vater, jene der Form dem Sohn, und die Verbindung beider dem hl. Geiste zu [3]) und er wiederholt den augustini-

quidam gentilium, quod eam tamquam coëternam deo coniungunt, ut haec ab illo non sit, quamvis ab illo formetur. Quod alienum esse a veritate, ipsa veritas docet; de hac enim scriptura loquitur sic: Qui fecisti mundum de informi materia (Sap. 11, 18). Sed materia facta est de nihilo, mundi autem species de informi materia. Hugo von St. Victor (De sacram. I, p. 1, c. 1; Migne 176, 187 B): Philosophi gentilium tria quaedam rerum principia sine principio posuerunt: opificem, materiam et formam, profitentes ea quae facta sunt omnia ex materia quidem in formam per opificem esse producta. Sed isti factorem solum, non creatorem deum professi sunt. Johannes Saresb. (Metal. IV, 35; Migne 199, 938 C): Et licet Stoici materiam et ideam deo crederent coaeternam, alii vero cum Epicuro providentiam evacuante ideam omnino tollerent, iste (Bernardus Carnot.) cum illis, qui philosophantur, deo neutram dicebat coaeternam. Acquiescebat enim patribus, qui, sicut Augustinus testis est, probant, quia deus est, qui omnia fecit de nihilo, omnium creavit materiam. Vgl. ebd. II, 20 (Migne 199, 882 D ff.). Petrus Comestor (Historia schol., liber Gen. c. I; Migne 198, 1055 C): Cum vero dixit Moyses „creavit“, trium errores elidit, Platonis, Aristotelis et Epicuri. Plato dixit tria fuisse ab aeterno, scilicet deum, ideas, hyle, et in principio temporis de hyle mundum factum fuisse. Aristoteles vero duo, mundum et opificem, qui de duobus principiis, scilicet materia et forma, operatus est sine principio et operatur sine fine. Epicurus duo, inane et atomos, et in principio natura quosdam atomos solidavit in terram, alios in aquam, alios in aëra, alios in ignem.

[1]) Dist. 689 D: Abyssus dicitur mundana machina, prout primo fuit creata, unde in Genesi: Tenebrae erant super faciem abyssi.

[2]) Reg. 58, 656 A: Sic ergo universaliter verum est, omnia esse a deo, tam subiecta proprietatum, quam proprietates subiectorum. Vgl. Johannes Saresb. (Metal. II, 20; Migne 199, 882 C): Omnia per ipsum facta sunt: utique tam subiecta formarum, quam formae subiectorum.

[3]) A. f. I, 25, 603 D: Licet in cuiuslibet (statt qualibet) substantiae creatione materiam patri, formam filio, compositionem spiritui sancto possit congruus ordo destinare.

schen [1]) Satz, daß Materie und Form zumal (insimul) geschaffen worden seien [2]). Freilich unterläßt er es, sich über den Sinn jenes insimul mit erforderlicher Klarheit auszusprechen, wie er auch mit keinem Wort die im Mittelalter an den augustinischen Terminus sich anschließende Controverse berührt, ob nämlich creatio und formatio zeitlich aus einander liegen, ob die formierende und gestaltende Thätigkeit Gottes mit dem Schöpfungsakt zusammenfalle oder sich erst successiv im Sechstagewerk vollzogen habe [3]). Zwar wird nach ihm, wie bei der Mehrzahl der Theologen, die Form sicher nur insofern gleichzeitig mit der Materie geschaffen, als die letztere relativ formiert ins Dasein tritt [4]); er scheidet somit die Erschaffung des relativ formierten Urstoffes von der Ausgestaltung desselben zur heutigen Formenwelt. Ohne sich aber darüber auszulassen, ob zwischen dem ersten und dem zweiten Akt eine gewisse Zeit verflossen sei, und ohne auf die in der Genesis gelehrte Succession jener Formierung [5]) einzugehen, legt er sich die Entstehung der Welt

---

[1]) De gen. ad litt. I, 15, n. 29 (Migne 34, 257): Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum . . . formatam quippe creavit materiam. Vgl. ebd. IV, 34, n. 53 (Migne 34, 319).

[2]) Dist. 754 D: Creare proprie ex nihilo aliquid facere, quando scilicet materia et forma creantur insimul . . . ., quia simul materia et forma creantur. Vgl. Johannes Saresb. (Metal. II, 20; Migne 199, 883 A): Ut enim ait Augustinus, formatam creavit deus materiam.

[3]) Papias (Cod. Paris. 11531, fol. 145 v b), der aus Isidor (Diff. II, 11, n. 27 ff.; Migne 83, 74 C ff.) schöpft: autem habet distantiam inter creationem et formationem, quia originaliter secundum materiae substantiam simul cuncta creata sunt, secundum distinctionem rerum vero per sex dierum alternationem formata sunt. Hugo v. St. Victor (De sacram. I, p. 1, c. 2; Migne 176, 187 C). Sed non parva quaestio est, utrum ea, quae facta sunt, simul in materia et forma ad esse prodierint, an prius per materiam quidem essentialiter condita sint, postmodum formata. Ders. (Elucid. in Pentateuch. c. IV; Migne 175, 33 B). Vgl. Petrus Lombardus (Sent. II, 12, n. 2; Migne 192, 675). Er unterscheidet ebenfalls gegen Augustin die forma confusionis von der forma dispositionis. Siehe dieselbe Streitfrage bei Thomas, S. theol. I, q. 66, a. 1.

[4]) Siehe S. 71, Anm. 1 und oben S. 49.

[5]) In einer in den Dicta alia oder Sententiae aliae (Migne c. 254 C) sich findenden, von Hauréau, a. a. O., S. 527 herangezogenen Stelle wird allerdings von einem zeitlichen Verlauf der Formierung gesprochen (Rerum substantia simul creata est, sed non simul per species formata est); allein

nach der Weise des platonischen Timaeus und des Bernhard von Chartres zurecht.

Mit den beiden genannten Autoritäten betrachtet er als den Ausgangspunkt der Weltbildung die chaotische, stürmisch und gesetzlos durch einander wogende Stoffmasse, die nicht, wie bei Plato, ewig, sondern, wie wir sahen, von Gott geschaffen ist. Der göttliche Weltarchitekt [1]) schafft Form und Gestaltung, Ordnung und Harmonie, indem er die irdischen Formen, die species der Dinge, den göttlichen Ideen nachbildet und sie der Materie einprägt, die letztere gleichsam mit einem besseren Kleide ausstattet, ihr das Siegel der Form aufdrückt [2]) und in und durch die species Gesetz und harmonischen Zusammenhang in dem ordnungslosen Chaos realisiert [3]). In den species erscheint nämlich der Widerstreit, welcher den Gattungen noch anhaftet, ausgeglichen [4]). Sie schließen, wie durch ein unsichtbares Band, die Vielheit der Einzelndinge zur Einheit, ihre individuelle Verschiedenheit zur Identität des Wesens zusammen [5]), insofern in allen Dingen derselben Art dieselbe inhaltlich

---

die Echtheit des unter jenen Titeln bei Migne gedruckten Abschnittes ist sehr zweifelhaft.

[1]) De pl. n. 453 B: tamquam mundi elegans architectus.

[2]) Anticl. 515 A:

Hic erat, ad cuius formam deitatis idea
Impressit rebus formas mundoque figuram.

Ebd. 534 D:

Qui rerum species et mundi sensilis umbram
Ducis ab exemplo mundi mentalis, eundem
Exterius pingens terrestris imagine formae;
Qui veterem massam de vultus sorde querentem
Investis meliore toga formaeque sigillo
Signans excludis nexu mediante tumultum.

In ähnlichen Ausdrücken bewegt sich auch Bernhard von Chartres, ed. Barach, S. 11, v. 93 ff.; S. 35, v. 9; S. 58, v. 64; S. 61, v. 5 ff.

[3]) De pl. n. 453 C: deus, qui mundiali palatio varias rerum species ascribendo, quas discrepantium generum litigio disparatas legitimi ordinis congruentia temperavit, leges indidit, sanctionibus alligavit.

[4]) Ebd.: sicque res generum oppositione contrarias, inter quas locus ab oppositis locum posuerat, cuiusdam reciprocae habitudinis relativis osculis foederando in amicitiae pacem litem repugnantiae commutavit. Vgl. Bernhard von Chartres (ed. Barach, S. 33, v. 19): Missum facio, unde sacer controversantia sibi genera foederavit amplexus.

[5]) Ebd.: Subtilibus igitur invisibilis iuncturae catenis concordantibus

identische, numerisch aber vervielfältigte Wesenheit wohnt, wie Alanus mit Gilbert annimmt [1]), und so die Einzeldinge der gleichen Art unter einander conform gestaltet.

Sucht der Insulenser den Ursprung der Welt, das Entstehen ihrer Ordnung und Gesetzmäßigkeit durch Verbindung eines platonischen Gedankens mit dem Schöpfungsdogma und durch Hereinziehung der Gilbert'schen Universalienlehre begreiflich zu machen, so nimmt er weiterhin nach dem Vorgange Adelard's von Bath, Thierry's und Bernhard's von Chartres die neupythagoreische Zahlenlehre, welche durch Apulejus [2]), Augustin [3]) und Boëthius [4]) Eingang ins Mittelalter gefunden hatte, in seine kosmologischen Spekulationen auf.

Nachklänge eines pythagoreisierenden Einflusses machen sich bemerklich in der Hochschätzung der Arithmetik und Musik [5]), ferner wenn der Scholastiker die Gegensatzpaare des Weiblichen und Männlichen, des Körpers und der Seele, der Erde und des Himmels, des Sinnes und der Vernunft, der Trauer und der Freude, des Todes und des Lebens mit dem Gegensatz von gerader und ungerader Zahl in Verbindung bringt, und wenn er die Zahlen mit den geometrischen Gebilden des Punktes, der Linie, der Fläche, der Kugel, der Pyramide u. s. w. in Beziehung setzt [6]). Abgesehen aber von dieser mehr symbolischen Bedeutung spielt die Zahl auch auf metaphysischem und kosmologischem Gebiete eine bemerkenswerte Rolle.

---

universis, ad unitatem pluralitas, ad identitatem diversitas, ad consonantiam dissonantia, ad concordiam discordia unione pacifica remeavit.

[1]) Siehe oben S. 25 ff.

[2]) De dogm. Platon. I, 7, ed. Goldbacher, S. 68, v. 21 ff. Nicht ohne Einfluß war auch der Timaeuskommentar des Chalcidius, welcher in einem eigenen Abschnitt über die Zahlen handelt (ed. Wrobel, S. 113, n. 46 ff.; vgl. besonders n. 53).

[3]) De lib. arbit. II, 16, n. 42 (Migne 32, 1263); de civ. dei, XI, 30 (Migne 41, 343); vgl. dazu Isidor (Etymologiarum III, 4; Migne 82, 115 C), welcher Auszüge aus der letzteren Stelle giebt.

[4]) De Arithmetica, I, c. 1, 2 (ed. Friedlein, S. 10, v. 11 ff.; 12, v. 14 ff.); Consolatio, III, metr. 9 (ed. Peiper, S. 71).

[5]) Anticl. 514 B, 516 C. Dieselbe Stellung nimmt die Arithmetik bei Adelard von Bath ein (Cod. Paris. 2389, fol. 88 v a): harum ergo prima, quae quadam excellentia reliquas tres superat. Vgl. auch Abaelard (de un. et trin. divina, ed. Stölzle, Freiburg i. B. 1891, S. 9).

[6]) Anticl. 515 B.

Alanus preist ihre Macht, ihre verbindende und ordnende Kraft [1]). Er rühmt die Erfinder der Zahlen, allen voran Nicomachus und Pythagoras, als diejenigen, welche die Rätsel der Dinge, ihr Sein, ihren Wechsel, ihre Ursachen, ihre Bewegung, ihren Zusammenhang durch die Zahlen zu entschleiern versucht hätten [2]). Die Zahlen sind ihm Princip und Ziel, Urbild und Siegel für die werdenden Dinge, und nach ihrem Vorbild hat die Gottheit, die göttliche Idee, den Dingen ihre Formen und der Welt ihre Figur eingeprägt [3]). Gleich den Ideen werden

---

[1]) Ebd. 514 D:

Quae numeri virtus, quae lex, quis nexus et ordo,
Nodus, amor, ratio, foedus, concordia, limes.

[2]) Ebd. 516 B:

Illic Nicomachus praedicta ludit in arte
Et quasi per numeros rerum secreta prophetat.
Pythagoras propriae menti convivia donans
Certis ascribit numerorum legibus ortus,
Esse, vices, causas, metus et vincula rerum.

Neben Nicomachus und Pythagoras werden als Vertreter der Arithmetik noch Gilbertus und Chrysippus erwähnt. Unter dem ersteren ist der auch auf dem Gebiete der Mathematik thätig gewesene Gerbert, der spätere Papst Silvester II., zu verstehen, wie der schon früher (S. 10, Anm. 2 und 3) genannte Radulf de Longo Campo, der Schüler des Alanus und der Kommentator des Anticlaudian, zu der betreffenden Stelle bemerkt (Cod. Paris. 8083, fol. 29 v a).

[3]) Anticl. 515 A:

Quomodo nascenti mundo rebusque creandis
Principium, finis, exemplar, forma, sigillum.
Hic erat, ad cuius formam deitatis idea
Impressit rebus formas mundoque figuram.

Der gleiche Gedanke findet sich bei Adelard von Bath (de eodem et diverso, Cod. Paris. 2389, fol. 88 v b): numerus . . . . adeo ipsis rebus incumbit, ut quaecunque in ordinem (statt ordine) a (statt ad) prima quadam confusione digesta sunt, ex eius similitudine exemploque decorem accepisse videantur; ebenso bei Hugo v. St. Victor (Erud. didascal. II, 8; Migne 176, 755 D): Virtus autem numeri est, quod ad eius similitudinem cuncta formata sunt; ähnlich bei Wilhelm von Conches (Cousin, Fragments de philosophie, S. 305; Migne 172, 249 250). Seine Quelle hat er in Nicomachus von Gerasa (introductio arithmetica I, 4, 2 ff.; 6, 1 ff.; ed. R. Hoche, Leipzig 1866), vermittelt durch Boëthius (de arithmetica I, 1, ed. Friedlein, S. 10, v. 11 ff.): hanc (arithmeticam) ille huius mundanae molis conditor deus primam suae habuit ratiocinationis exemplar et ad hanc cuncta constituit; ebd. I, 2 (ed. Friedlein, S. 12, v. 14): omnia quaecunque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata.

sie also zu göttlichen Gedanken und zu Urbildern der geschaffenen Dinge. Sie sind ferner, wie im obigen Gedankengang die species, Ordnung, Gesetz und Zusammenhang stiftende Principien, die Ursachen und die Samen der Dinge, das Band, durch welches alle Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Stetigkeit im Wechsel der Erscheinungen bedingt wird [1]). Die Zahl verknüpft alles, ist Grund für die Einheit des Zusammengesetzten, verbindet die Elemente, vermählt die Seelen mit den Körpern, bewegt die Gestirne, regiert die Welt und ordnet den Erdkreis [2]).

2. Stellung und Aufgabe der Natur.

Wenn Alanus in seiner Theorie der Weltbildung platonische und neupythagoreische Elemente neben einander stellt, so äußern sich verschiedenartige Einflüsse weiterhin in einem zweiten Punkt alanischer Weltbetrachtung, nämlich in der eigentümlichen Stellung, welche die Natur als allumspannende, gesetzgeberische und gestaltende Macht einerseits Gott und andererseits den Weltdingen gegenüber einnimmt.

Nachdem Gott, der Künstler des Alls, den Dingen ihre Formen gegeben und gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen ihnen geschaffen hatte [3]), da wollte er in ihren ferneren Bestand nicht mehr unmittelbar selbst eingreifen, sondern zugleich mit der Welt schuf er ein Wesen, welches an seiner Statt die weitere Entwickelung der Dinge, die Fortpflanzung der Organismen, zur Aufgabe haben sollte, die Natur [4]). Die Natur ist Gottes Werk, wie die übrigen Dinge nach dem Bilde einer Idee her-

---

Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. Auf beide Stellen beruft sich der unter den Werken Beda's stehende dialogus de computo (Migne 90, 649 A, 650 A).

[1]) Anticl. 555 B.

[2]) Ebd. 514 D ff. Vgl. Bernhard von Chartres (ed. Barach, S. 11, v. 86; 35, v. 9): elementa ligavi

Concordem numero conciliante fidem,

und weiterhin Boëthius (Consol. III, metr. 9, ed. Peiper: S. 71):

Tu numeris elementa ligas.

[3]) De pl. n. 453 C.

[4]) C. H. I, 40, 345 D: Deus a prima mundi creatione naturam creavit, secundum quam similia ex similibus produxit. Cum ergo deus mediante natura res procreaturus esset . . .

vorgebracht [1]). In Abhängigkeit von göttlicher Leitung vollzieht sie als Gottes Stellvertreterin [2]) und des höchsten Meisters demütige Schülerin [3]) die göttlichen Befehle [4]). Ihr Wirken ist durchaus verschieden von der göttlichen Wirksamkeit sowohl der Art als auch dem Objekte nach. Es ist nicht ein Schaffen aus nichts, sondern ein Hervorbringen aus Etwas. Ihre Bethätigung erfordert stets einen bereits vorhandenen Stoff und bezieht sich nicht auf das Göttliche und Unvergängliche, sondern nur auf die veränderlichen, materiellen Dinge [5]). Es kommt ihr beispielsweise wohl zu, den menschlichen Körper zu gestalten, aber die Seele zu schaffen bleibt ihrer Macht entzogen [6]).

Steht die Natur Gott gegenüber im Verhältnis geschöpflicher Unterordnung, so bethätigt sie ihre Macht mit Rücksicht auf die Weltdinge in einer alles umfassenden Herrschaft. Sie ist der Einheitspunkt, das Band der Welt, welches die Dinge zu einem festen Gefüge zusammenhält [7]), die Weltkönigin [8]), die Trä-

---

[1]) De pl. n. 445 C: ego nata . . . ego facta, . . . ego opus opificis; ebd. 447 B: o dei proles; ebd. 481 A: cum unius ideae exemplaris notio nos in nativum esse produxerit. So spricht der Genius zur Natur.

[2]) Ebd. 442 C: dei auctoris vicaria; ebd. 453 D: ille igitur tamquam sui vicariam; ebd. 479 A: O suprema caelestis principis fidelis vicaria.

[3]) Ebd. 445 C: certissime summi magistri me humilem profiteor esse discipulam.

[4]) Ebd. 453 D: Imperantis igitur imperio ego obtemperans; Anticl 500 A: Deus imperat, illa ministrat.

[5]) De pl. n. 445 CD: Eius operatio simplex, mea multiplex; eius opus sufficiens, meum deficiens . . . . ille operatur ex nihilo, ego mendico opus ex aliquo; Anticl. 500 A:

Quod natura facit, divinus perficit auctor;
Divinum creat ex nihilo, natura caducum
Procreat ex aliquo.

Der Ausdruck „procreare“ für das Naturwirken stammt aus Chalcidius (ed. Wrobel, S. 89, v. 10, n. 33).

[6]) Siehe unten S. 97.

[7]) De pl. n. 447 BC:

Vinculum mundi stabilisque nexus.
Quae tuis mundum moderas habenis,
Cuncta concordi stabilita nodo
Nectis et pacis glutino maritas
Caelica terris.

Vgl. Boëthius (Consol. III, metr. 2; ed. Peiper, S. 54).

[8]) De pl. n. 479 A: O nativorum omnium originale principium! O rerum omnium speciale subsidium! O mundanae regionis regina!

gerin und mit Vorbedacht waltende Vollstreckerin der Weltnormen und der Weltgesetzmäßigkeit[1]). Alle Teile und Glieder des Weltalls, die Bewegungen der Gestirne und die Vorgänge der unorganischen Welt, wie die Lebensäußerungen der organischen Gebilde unterliegen den Gesetzen der Natur[2]).

Drängt sich dem Scholastiker überall ein gesetzmäßiges Geschehen auf und denkt er dasselbe verwirklicht als den Vollzug der Befehle einer über den Dingen stehenden Macht, so sieht er das gleiche Agens wiederum thätig, wenn es sich um die Lösung des Problems der Konstanz der Arten, der Entstehung stets sich ähnlich bleibender organischer Wesen handelt.

Bekanntlich hatte Aristoteles das Gesetz der Synonymie aufgestellt: Gleichartiges werde aus Gleichartigem erzeugt. der Mensch erzeuge den Menschen[3]). Durch Pseudo-Apulejus[4]) und Boëthius[5]) ging der Gedanke auf das frühere Mittelalter über, wo er von Bernhard Silvestris[6]), Wilhelm

---

[1]) Ebd. 447 C:

Pax, amor, virtus, regimen, potestas,
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,
Vita, lux, splendor, species, figura
Regula mundi;

Antiel. 492 B:

Singula decernens sensu natura profundo
Sedibus his sua iura tenet legesque figurat
Provida, quas toto sparsim promulgat in orbe.

[2]) De pl. n. 447 C—449 C.

[3]) Met. XII, 3, 1070 a 5; VII, 7, 1032 a 25.

[4]) Asclepius c. 4 (ed. Goldbacher, S. 30, v. 19 ff.): genera rerum omnium suas species sequuntur, ut sit ita soliditas genus, species generis particula. Genus ergo deorum ex se deorum faciet species; daemonum genus, aeque hominum, similiter volucrum et omnium, quae in se mundus habet, sui similes species generat. Vgl. ebd. c. 23 (ed. Goldbacher, S. 46). Siehe unten S. 114, Anm. 5.

[5]) Kommentar zu Topica Ciceronis (Boëthii opp., S. 838): Omnia igitur, quae ex natura atque arte descendunt, constantia sunt. Natura quippe atque ars suum semper opus efficiunt, nisi subiectae materiae obstet incertum .... Idem est in natura, servat namque constantiam suam, cum hominem format ex homine. Itaque similia in ceteris ex similibus gignit.

[6]) Ed. Barach, S. 70, v. 170:

Format et effingit sollers natura liquorem,
Ut simili genesis ore reducat avos.

von Conches [1]) und von den Physikern aufgegriffen wird. Eine interessante Verwertung findet er auch bei unserm Alanus. Das Gesetz, daß aus Ähnlichem stets Ähnliches erzeugt werde, wie aus dem Menschen der Mensch, erscheint dem Scholastiker als ein Ausfluß des göttlichen Willens. Gott wollte, daß bei allem Wechsel des Entstehens und Vergehens der Einzelndinge ihr bestimmter Arttypus erhalten bleibe, um so auch die vergänglichen, endlichen, zeitlichen Dinge an der Stabilität, Unendlichkeit und Ewigkeit Teil nehmen zu lassen [2]). Als Vollstreckerin dieses göttlichen Willens wird vom Beginne der Schöpfung an die Natur bestimmt [3]). Ihr obliegt es, den Lebewesen den Typus ihrer Art zu wahren [4]). Sie ist es, welche in treuer Verehrung der reinen Ideen des Nous den werdenden Organismen ihre species einprägt, sie mit den Formen bekleidet und zum vollendeten Abbild der göttlichen Urbilder gestaltet [5]). Die Thä-

---

[1]) Kommentar zum Timaeus (Cod. Paris. 14065, fol. 57r b): Opus naturae est, quod similia nascuntur ex similibus, ex semine vel ex germine, et est natura vis rebus insita similia de similibus operans.

[2]) De pl. n. 453 CD: volens ut nascendi occidendique mutuae relationis circuitu per instabilitatem stabilitas, per finem infinitas, per temporalitatem aeternitas rebus occiduis donaretur rerumque series seriata reciprocatione nascendi iugiter texeretur, statuit, ut . . . . ex similibus similia educerentur. Vgl. bezüglich der Stabilität der genera und species Asclepius c. 4 (ed. Goldbacher, S. 31, v. 2 ff.): reliquorum genera, quorum aeternitas est generis, quamvis per species occidat, nascendi fecunditate servatur ideoque species mortales sunt, ut homo mortalis sit, immortalis humanitas; ebd. c. 35 (ed. Goldbacher, S. 57, v. 22): species ergo permanet . . ., species vero nec mutatur nec convertitur. Ursprünglich ist auch dieser Gedanke aristotelisch (de an. II, 4, 415 a 26; Gen. an. II, 1, 731 b 24) resp. platonisch (Conviv. 207 D).

[3]) De pl. n. 453 D: Me igitur tamquam sui vicariam rerum generibus sigillandis monetariam destinavit, ut ego in propriis incudibus rerum effigies commonetans ab incudis forma conformatum deviare non sinerem. C. H. I, 40, 345 D: Deus a prima mundi creatione naturam creavit, secundum quam similia ex similibus produxit. Cum ergo deus mediante natura res procreaturus esset . . . . Haec enim fuit lex naturae ab origine, ut ex similibus similia procrearentur, ut de homine homo, de rationali rationalis.

[4]) De pl. n. 453 D: mei operante solertia ab exemplaris vultu nullarum naturarum dotibus defraudata exemplati facies nullatenus deviaret.

[5]) Ebd. 547 C:

Quae noys puras (statt plures nach ed. Wright, S. 458) recolens ideas,
Singulas rerum species monetans,

tigkeit Gottes bei der Schöpfung nachahmend, wird sie zum Zeugungs- und Gestaltungsprincip, zur Gebärerin und Vermittlerin der organischen Wesen [1]).

Es sind große Probleme, welche dem mittelalterlichen Scholastiker vorschweben, die Erklärung der Gesetzmäßigkeit des Geschehens in der Welt und die Frage nach der Konstanz der Arten, Probleme, die gerade in der neueren und neuesten Zeit Naturforscher und Philosophen aufs lebhafteste bewegt haben. Die Lösungen freilich und der Weg hierzu liegen einander ebenso fern, wie die Perioden des menschlichen Denkens selbst, welche sie zu geben versuchen. Während die moderne Wissenschaft ihre Anschauungen auf die ausgedehnteste Welt- und Naturbeobachtung gründet, fußen die Spekulationen des mittelalterlichen Lehrers lediglich auf dem Boden der schriftlichen Autorität.

Die Auffassung der Natur als einer die Welt und die Dinge beherrschenden Macht hat offenbar ihre letzte Wurzel in einem Punkt der platonischen Naturphilosophie, welcher auch auf andere Denker des 12. Jahrhunderts [2]) einen ungewöhnlichen Zauber ausübte, nämlich in der platonischen Lehre von der Weltseele. Zwar vermeidet Alanus beharrlich den Ausdruck anima mundi, allein er gebraucht doch nur ein anderes Wort für dieselbe Sache. Wie die Weltseele Plato's von Gott gemacht ist und die Beherrschung der Welt in Unterordnung unter ihn zur Aufgabe hat [3]), ebenso läßt der Scholastiker, wie wir

---

Res togas formis, chlamidemque formae
Pollice formas.

Vgl. ebd. 454 A.

[1]) Ebd. 447 B: genitrixque rerum; ebd. 451 A: O rerum omnium mediatrix; ebd. 479 A: O nativorum omnium originale principium! O rerum omnium speciale subsidium! Anticl. 550 B: natura parens.

[2]) Thierry und Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches, Abaelard. Über die verschiedenen Ansichten bezüglich der genaueren Fassung der Weltseele vgl. Wilhelm von Conches (elementa philos. I; Migne 90, 1130 C ff.).

[3]) Apulejus, de dogm. Plat. I, 9 (ed. Goldbacher, S. 70), überlieferte als platonische Lehre: Animam vero animantium omnium . . . et imperitare et regere ea, quorum curam fuerit diligentiamque sortita . . . sed illam, fontem animarum omnium, caelestem animam optimam et sapientissimam virtutem esse genitricem, subservire etiam fabricatori deo et praesto esse ad omnia inventa eius pronuntiat. Vgl. Timaeus 34 C ff.

sahen, die Natur von Gott geschaffen werden mit der gleichen Bestimmung, als seine Stellvertreterin die Hüterin der von ihm gewollten Weltordnung zu sein [1]).

Zugleich erscheint aber damit der stoische Gedanke der *εἱμαρμένη*, des Fatums, verwoben, wenn die Natur als eine mit Vorbedacht waltende, gesetzmäßig wirkende Kraft, als ein das Weltall verknüpfendes und durchdringendes Band, als die Weltregel geschildert wird in mannigfachem Anklingen an des Boëthius Consolatio, wo der Verfasser die Natur als die Macht preist, welche durch ihre Gesetze den unermeßlichen Erdkreis beherrscht [2]).

Zu diesen platonisch-stoischen Einflüssen gesellt sich ein aristotelischer Gedankenzug. Wir nannten bereits neben Pseudo-Apulejus den Boëthius als den Übermittler des aristotelischen Satzes von der Erzeugung der Organismen durch andere, ihnen wesensgleiche [3]). Der lateinische Philosoph betont hiebei mit besonderem Nachdruck die Wirksamkeit der Natur und macht die letztere zum Zeugungsprincip der Organismen. Die Natur formt den Menschen aus dem Menschen, die ähnlichen Wesen aus den ähnlichen. In gleicher Weise ist bei dem späteren Bernhard von Chartres die Natur die Mutter der Zeugung [4]) und die Bildnerin ähnlicher organischer Gebilde [5]).

Noch eine andere, im Mittelalter viel benutzte Quelle, nämlich Chalcidius, sieht ebenfalls in der Natur ein Formen er-

---

[1]) Plato läßt allerdings die Weltseele nicht, wie Alanus die Natur, auf die Ideen des Nous hinblicken, allein die Platoniker denken sie doch mit der Erkenntnis aller Dinge ausgestattet. Siehe Chalcidius (ed. Wrobel, S. 119, n. 51 ff.).

[2]) Consol. III, metr. 2 (ed. Peiper, S. 54 ff.):

Quantas rerum flectat habenas
Natura potens, quibus immensum
Legibus orbem provida servet
Stringatque ligans inresoluto
Singula nexu.

Vgl. dazu die Ausführungen im Asclepius c. 39 (ed. Goldbacher, S. 60 ff.) über die „*εἱμαρμένη*", die „necessitas" und den „ordo".

[3]) Siehe S. 78.

[4]) Ed. Barach, S. 53, v. 31: Quippe matrem generationis naturam praesenserat adventare.

[5]) Siehe oben S. 78.

zeugendes Princip. Die **Natur** hat alle Dinge erzeugt, sie bringt deren Formen oder species hervor [1]). Ebenso denkt, wohl in Anlehnung an den genannten Autor, Johann von Salisbury, wenn er die Natur als parens und creatrix bezeichnet [2]), als die Urheberin und Schöpferin der Dinge und ihrer Formen [3]), deren künstlerische Hand die Dinge mit ihren Proprietäten und Formen umkleidet [4]).

Der Zusammenhang der alanischen Vorstellung von der Natur als des Art erhaltenden, die Fortpflanzung wesensgleicher Organismen bedingenden Princips mit den Ausführungen eines Boëthius und Chalcidius, eines Bernhard von Chartres und Johannes Saresberiensis liegt offen zu Tage, und so wird denn die Gesamtauffassung des Scholastikers, soweit sie als Meinung des Philosophen gelten kann, befreit von den Zierraten und Zugaben einer übersprudelnden dichterischen Phantasie, Zug um Zug aus den Quellen begreiflich, welche ihm und seinem Jahrhundert vorlagen. Daneben hat freilich noch ein anderes, psychologisches Motiv mitgespielt. Was nämlich Alanus mit dem Worte Natur bezeichnet, jene die Weltdinge beherrschende und aus Ähnlichem Ähnliches gestaltende Macht oder Potenz, ist im letzten Grunde doch nichts anderes als die Hypostasierung und Personifizierung der Gesamtheit der Naturkräfte, ihrer gesetzmäßigen Wirkungsweise und ihres wechselseitigen Zusammenhanges, wie ja auch die Weltseele Plato's einem gleichen Bestreben ihre Existenz verdankt.

---

[1]) Ed. Wrobel, S. 354, n. 330: idea scilicet, quae exemplum est rerum omnium, quas natura progenuit . . . . haec enim recipit a natura proditas species; ebd. S. 88, n. 23 stellt er neben das göttliche Wirken das Naturwirken und die künstlerische Wirksamkeit: Omnia enim, quae sunt, vel dei opera sunt vel naturae vel naturam imitantis hominis artificis. Im Anschluß daran unterscheidet auch Wilhelm von Conches (Kommentar z. Timaeus, Cod. Paris. 14065, fol. 57 r b) ein opus creatoris, opus naturae und opus artificis; ebenso Hugo v. St. Victor (Erud. didascal. I, 10; Migne 176, 747 D).

[2]) Metalog. IV, 17 (Migne 199, 926 B): natura optima parens omnium; Enthet., v. 610, 623 (Migne 199, 978 CD): iubet hoc natura creatrix.

[3]) Metalog. III, 3; IV, 35; II, 20 (Migne 199, 897 D, 938 C, 883 B).

[4]) Polic. II, 18 (Migne 199, 438 D): in qua manus naturae probatur artificis, dum eam variis proprietatibus et formis quasi suis quibusdam vestibus induit.

Was die historische Bedeutung der kosmologischen Lehren unseres Magisters betrifft, so wird unter Fortlassung der neupythagoreischen Zahlenspekulation die platonische Theorie der Weltbildung gemäß den göttlichen Ideen auch vom 13. Jahrhundert übernommen als eine willkommene Ergänzung der in diesem Punkt lückenhaft gebliebenen aristotelischen Anschauungen. Hingegen der Gedanke eines einzigen, über die Dinge herrschenden und in ihnen wirkenden Princips, mochte es nun Weltseele oder Natur heißen, mußte der mehr nüchternen aristotelischen Lehre von einer Vielheit individueller, bestimmte Zwecke realisierender, den Einzeldingen immanenter Principien, den Formen Platz machen. Die Scholastik ging von der platonischen Naturphilosophie zur aristotelischen über, ein fundamentaler Fortschritt, welcher eine wesentliche Umgestaltung der bisherigen unklaren und phantastischen Naturbetrachtung mit sich brachte.

Damit haben wir die philosophisch wertvollen Materien und zugleich den Hauptinhalt der alanischen Naturphilosophie erschöpft. Der Magister von Lille hat zwar noch eine Reihe von Detailpunkten aus der Naturlehre seiner Zeit in „de planctu naturae“ [1]) und besonders in den „Anticlaudian“ eingeflochten, in welch letzterem Werk er gelegentlich der Reise der Prudentia durch das Weltgebäude einen kurzen Abriß der damaligen Astronomie und Metereologie bietet, die Luftregion [2]) und in Verbindung damit die Dämonenlehre [3]) bespricht, die Planetensphären und die Sphärenmusik [4]), das Firmament mit den Gestirnen und dem Tierkreis [5]), den Krystallhimmel [6]) und das Empyreum [7]) in der Weise seiner Zeit beschreibt. Allein diese sämtlichen Exkurse sind nicht bloß für die Philosophie bedeutungslos, sondern auch für die Kenntnis der damaligen Naturwissenschaft ihrer andeutungsweisen Behandlung wegen ohne Wert. Alanus war eben kein Physiker von Fach, wie Adelard von Bath und Wilhelm von Conches.

Nur ein Problem, das aber nicht allein der Naturlehre angehört, sondern noch mehr in den Kreis des Naturphilosophen

---

[1]) Col. 433-442. — [2]) Anticl. 524 C ff. — [3]) Ebd. 525 A ff. — [4]) Ebd. 526 B ff. — [5]) Ebd. 529 A ff. — [6]) Ebd. 535 B ff. — [7]) Ebd. 536 C ff.

fällt, verdient eine eingehendere Würdigung, nämlich die Frage nach dem Wesen der Tierseele.

3. Wesen der Tierseele.

Bezüglich der Natur des tierischen Lebensprincips waren im 12. Jahrhundert die Meinungen geteilt. Nach Adelard von Bath [1]) zweifelte die große Menge nicht daran, daß die Tiere keine Seele hätten, während die Philosophen an der Existenz einer solchen festhielten. Adelard selbst sucht ausführlich aus der Thatsache der Empfindungen und der daran geknüpften Strebungen, der Unterscheidungsfähigkeit sinnlicher Objekte und der willkürlichen Bewegung der Tiere die Annahme eines immateriellen, seelischen Princips zu erweisen [2]). In ähnlicher Weise scheint auch Wilhelm von Conches die Tierseele als eine vom Körper verschiedene Realität aufgefaßt zu haben [3]). Anders denkt Abaelard, welcher in der Lebenskraft der Pflanzen nichts anderes sieht als die aus dem Erdboden gezogene Feuchtigkeit und die Seelen der Tiere als eine Verdünnung und Verfeinerung der Elemente betrachtet [4]).

Auf diesem materialistischen Standpunkt Abaelard's und anderer [5]) steht auch der Magister von Lille. Er wird zu dieser Stellungnahme gedrängt durch die Polemik mit den häretischen Katharern. Wenn nämlich — so argumentierten diese — die Tierseele unkörperlich ist gleich der Menschenseele, dann fällt jeder Grund fort, warum nicht auch die Seele des Menschen, wie jene des Tieres, mit dem Körper dem Untergang verfallen solle [6]). Dieser Beweisführung sucht nun Alanus die

---

[1]) Quaestiones naturales c. 13 (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek): Id enim nostrae quidem aetatis hominibus ambiguum est; ut vulgus de negatione non dubitat, ita philosophis affirmatio certa est.

[2]) Ebd. c. 13.

[3]) Siehe Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters. Sitzungsb. d. Wiener Akademie, philos.-historische Klasse, 1873, B. 75, S. 397.

[4]) Siehe Deutsch, Peter Abälard, Leipzig 1883, S. 250.

[5]) Z. B. Hugo von St. Victor und Wilhelm von St. Thierry. Siehe Werner, Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876, S. 34 und 22.

[6]) C. H. I, 27, 328 D: Si incorporalis est, sicut spiritus humanus,

Spitze abzubrechen durch die gegenteilige Behauptung von der Körperlichkeit des tierischen Lebensprincips.

Die Tierseele könne wohl spiritus genannt werden, wie die Häretiker wollten [1]), allein man müsse mit Gregor und den Physikern unterscheiden zwischen spiritus im Sinne eines unkörperlichen, unsterblichen und vernünftigen Geistes und zwischen spiritus physicus (naturalis, animalis) [2]), einem Mittelding zwischen Feuer und Luft, einer feinen körperlichen Substanz [3]). Ein spiritus der letzteren Art ist das belebende Princip, die Seele, des Tieres [4]), welche wegen ihrer materiellen Natur allerdings mit dem Körper untergeht [5]).

Die Körperlichkeit des tierischen spiritus leuchtet ein bei Betrachtung seines Ursprungs. Nach dem Zeugnisse der Vernunft aus der zweiten digestio entstehend, ist er nichts anderes als dünner Rauch, der, an verschiedenen Orten lokalisiert, verschiedene Namen führt. Er heißt spiritus naturalis in der Leber, vitalis im Herzen und animalis im Haupte [6]). — Der spiritus physicus dient ferner als Bindeglied zwischen Leib und Seele im Menschen. Er muß also, um hiezu tauglich zu

---

qua ratione perit cum corpore et non spiritus hominis? Qua enim ratione aut vi conservabitur potius anima humana in corpore quam anima bruti?

[1]) Ebd. 329 A: Quod spiritus sit, sic probatur . . .

[2]) Dist. 701 D: unde in physica (Cod. Mon. 7998, fol. 2 r hat apud philosophos) distinguitur inter animalem spiritum, qui vegetat brutum animal, et inter rationalem, qui vegetat hominem; ebd. 952 D: unde sanctus Gregorius distinguit inter duos spiritus hominis, animalem, qui cum corpore desinit esse, et rationalem, qui post corporis dissolutionem superstes est et immortalis. Bei Gregor (dialog. IV, c. 3; Migne 77, 321 AB) lautet die Stelle: Spiritus, qui carne tegitur, sed cum carne non moritur, hominum; spiritus, qui carne tegitur et cum carne moritur, iumentorum omniumque brutorum animalium. Vgl. C. H. I, 28, 329 D.

[3]) Reg. 102, 676 C: Physicus autem spiritus dicitur quoddam corpus subtilius aëre, minus subtile igne vegetans corpus. Vgl. C. H. I, 28, 329 D.

[4]) C. H. I, 28, 329 D: Talis spiritus naturalis est in corpore bruti animantis et illud vegetat et perit pereunte corpore. Vgl. Reg. 102, 676 C.

[5]) C. H. I, 28, 330 B: spiritus bruti animalis corporeus est et penes corporalitatem corruptio.

[6]) Ebd. 330 B. Der physiologische Terminus „digestio", sowie die Dreiteilung derselben geht auf Macrobius und Constantinus Africanus zurück. Siehe Werner, Die Kosmologie u. s. w., Wiener Sitzungsberichte, 1873, B. 75, S. 384.

sein, mit beiden eine gewisse Verwandtschaft besitzen, die Beweglichkeit und Feinheit mit der Seele, andererseits aber die Körperlichkeit mit dem Körper gemeinsam haben, also selbst Körper sein [1]. — Weiterhin finden sich im Tier nur zwei, lediglich auf das Körperliche gerichtete Potenzen, nämlich der Sinn und die Einbildungskraft, während dem unkörperlichen Geist fünf Potenzen eigen sind. Dieser Mangel auf Seite des Tieres, scheint auf die Körperlichkeit seines spiritus hinzuweisen [2]. — Wäre endlich der spiritus physicus etwas Unkörperliches, so würde sich die Ungereimheit ergeben, daß der menschliche Körper durch zwei Seelen belebt würde [3].

Neben dieser positiven Begründung seiner These unternimmt Alanus Punkt für Punkt die Widerlegung seiner Gegner. Die Häretiker hatten zunächst die Unkörperlichkeit der Tierseele aus dem Begriff spiritus deduziert, dessen wesentliches Merkmal sie bilde [4]. Dem hält der Magister die oben erwähnte Doppelsinnigkeit des Wortes spiritus entgegen. Sie hätten unberechtigter Weise spiritus im Sinne von Lebensprincip identifiziert mit spiritus im Sinne einer unkörperlichen, geistigen Natur [5]. — Wenn sie ferner geltend machten, daß die Tierseele nicht sinnlich wahrnehmbar, also kein Körper sei [6], so liege der Grund hiefür nicht in dem Fehlen sinnlicher Qualitäten, sondern in der begrenzten Wahrnehmungsfähigkeit unserer Sinne [7]. — Dem Einwand gegenüber, daß die Tierseele im Falle ihrer Körperlichkeit entweder als lebloser Körper kein Leben spenden oder als belebter wieder eine unkörperliche Seele fordern würde [8], sei zu erwidern, daß sie weder ein belebter, noch ein lebloser Körper sei; denn die beiden termini ließen sich lediglich auf Wesen anwenden, denen von Natur aus die Beseelung zukomme;

[1]) Ebd. 330 B.

[2]) Ebd. 330 C. Vor diesem Argument schieben die ältesten Codices (Codex Bernensis 325, s. XII; siehe Baeumker, Philos. Jahrbuch der Görresges., B. VI, S. 417; Cod. Paris. 16525, s. XIII) ein weiteres ein: Grecus etiam discernit inter zoa et sychea (nach Cod. Paris., während Cod. Bern. oza schreibt; gemeint ist wohl ein von ψυχή gebildetes Adjektiv), vocans zoa animalia, in quibus spiritus perit cum corpore, sychea illa animalia, in quibus etsi perit corpus manet spiritus.

[3]) Ebd. 330 C. — [4]) Ebd. I, 27, 329 A. — [5]) Ebd. I, 28, 330 CD. — [6]) Ebd. I, 27, 329 B. — [7]) Ebd. I, 28, 331 B. — [8]) Ebd. I, 27, 329 B.

oder wenn man die Disjunktion anerkenne, dann müsse sie als ein unbelebter Körper gefaßt werden, der jedoch einen andern zu beleben vermöge [1]). — Die Schwierigkeit, welche die Gegner in der Verbindung einer körperlichen Seele mit dem tierischen Körper fanden [2]), will Alanus dadurch beseitigen, daß er die Notwendigkeit eines verbindenden Bandes leugnet und die Tierseele nicht durch kontinuierliche Aneinanderreihung von Teilen, sondern durch Eingießung mit dem Körper vereinigt denkt [3]). — Endlich dem letzten Argumente der Häretiker, daß die Seele des Tieres gleich jener des Menschen ganz in jedem einzelnen Teile des Körpers sei [4]), setzt er die Ansicht entgegen, daß verschiedene Teile der ersteren an verschiedenen Teilen des Körpers lokalisiert seien [5]).

Der mittelalterliche Scholastiker, wie seine Gegner, waren in dem Streit über die Tierseele auf ein Problem gestoßen, das auch heute noch nicht endgiltig zum Austrag gebracht ist. Die Beweisführung beider Teile zeigt aber, mit welch staunenswerter Naivität sie an dasselbe herantraten, obgleich es schon früher von Adelard von Bath in seinem innersten Kernpunkte angefaßt worden war, wenn dieser auf die Eigentümlichkeit der tierischen Lebensfunktionen zurückgreift. Die Folgezeit gab dem Platoniker Recht, indem sie unter dem Einfluß der aristotelischen Naturphilosophie in der Tierseele das Formprincip des Körpers sah, das als solches nicht selbst wieder Materie sein kann.

Wir schließen den kosmologischen Teil mit dem Hinweis auf die Stufenfolge der geschaffenen Wesen, die freilich erst in dem kommenden Jahrhundert durch die aristotelische Formenlehre eine tiefere philosophische Bedeutung und Begründung erfuhr. Auf der niedersten Sprosse stehen die unorganischen Naturkörper, die inanimata. Eine Stufe höher gerückt ist die mit vegetativem Leben begabte Pflanzenwelt, die insensata oder animata insensibilia. Die nächste höhere Klasse wird repräsentiert durch die empfindungsfähige Tierwelt, die bruta animalia oder sensibilia irrationalia [6]). Den Schlußstein

---

[1]) Ebd. I, 28, 331 BC. — [2]) Ebd. I, 27, 329 B. — [3]) Ebd. I, 28, 331 C.
[4]) Ebd. I, 27, 329 C. — [5]) Ebd. I, 28, 331 C.
[6]) Sermones 221 D: Replet inanimata in suo esse conservando, replet

aber und die Krone der irdischen Geschöpfe bildet der Mensch [1]). So führt der Fortgang unserer Abhandlung zur Anthropologie und Psychologie.

IV. Abschnitt.

Anthropologie und Psychologie.

1. Anthropologisches.

Die anthropologischen Anschauungen des Insulensers konzentrieren sich in dem alten, im Mittelalter allgemein verbreiteten [2]) platonischen Gedanken, daß der Mensch Microcosmus, mundus minor sei, daß er, obgleich ein Zwerg, doch als der Bruder eines Giganten dessen Bild an sich trage [3]). Mit einer gewissen Vorliebe verweilt Alanus bei der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Mensch und Welt und er wird nicht müde, Vergleichungspunkte ausfindig zu machen, von denen nur die merkwürdigsten eine Stelle finden sollen.

Nach Körper und Geist ist der Mensch das Spiegelbild

---

animata insensibilia, ut herbas, arbores etc., vegetationem ministrando, replet sensibilia irrationalia virtutem sensibilem largiendo, replet rationalia dotes varias conferendo. Vgl. Reg. 5, 625 D: Irrationalis enim creatura . . . , ut bruta animalia, imo insensata, ut herbae et arbores, et etiam inanimata, ut lapides.

[1]) Anticl. 489 A:

Sollers Naturae studium, quae singula sparsim
Munere contulerat aliis, concludit in unum,
Cudit opus, per quod operi concluditur omni.

[2]) Beda (de temp. rat. c. 35; Migne 90, 458 B); Papias (in seinem Vocabular ad v. Microcosmus; Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, Venedig 1496, fol. 103); Wilhelm von St. Thierry (de natura corp. et an. I; Migne 180, 698 C); Honorius von Autun (de imag. mundi I, c. 82; Migne 172, 140 D); Gottfried von St. Victor (Hauréau, Hist. de la philos. I, S. 515); Bernhard von Chartres, welcher sein Werk de mundi universitate auch Megacosmus et Microcosmus benennt. Über die Vorgeschichte des Begriffes „Microcosmos" in der Griechischen Philosophie vgl. Max Doktor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik, in: Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. M-A., hrsg. von Baeumker und v. Hertling, Bd. II, H. 2, S. 19, woselbst auch Einiges für die Geschichte desselben in der orientalischen Welt (Josef ibn Zaddik z. B. betitelt sein Werk ספר עולם הקטן, iber microcosmi) zusammengestellt ist.

[3]) Anticl. 517 B:

Ut sic pygmaeus fraterculus esse gigantis,
Maiorisque minor mereatur imagine pingi.

des Weltalls [1]). Wie das Gefüge des Weltkörpers durch die einträchtige Verbindung der vier Elemente zu stande kommt, so verdankt der Menschenkörper dem richtigen Verhältnis der vier humores Entstehung und festen Bestand [2]).

Wie ferner im Macrocosmus das Firmament sich von Osten nach Westen wendet und wiederum nach Osten zurückkehrt, so geht im Menschen die Vernunft aus von Osten, von der Betrachtung Gottes und des Göttlichen, wendet sich sodann nach Westen, zu der Betrachtung der irdischen Dinge, um, durch das Sichtbare zum Unsichtbaren emporsteigend, wiederum zum Himmlischen zurückzukehren [3]).

Lassen sich so zwischen dem Körper und dem intellektuellen Leben des Menschen einerseits und dem Macrocosmus andererseits Beziehungen entdecken, so findet auch der im Menschen tobende sittliche Kampf sein Gegenstück in der Welt. Wie nämlich die Planeten dem Firmamente gegenüber die entgegengesetzte Bewegung nehmen und dessen Lauf verzögern, so kämpft im Menschen in ununterbrochenem Streite die Sinnlichkeit hemmend an gegen die Vernunft und ihre Forderungen [4]).

Eine weitere Parallele zwischen Mensch und Welt konstruiert der Scholastiker mit Zuhilfenahme der christlich umgebildeten Dämonenlehre der späteren Platoniker, der drei Stände des platonischen Staates und der platonischen Einteilung und Lokalisierung der Seelenvermögen. In der Burg des Himmels regiert der ewige Herrscher. Die Engel in der Luftregion, in der Mitte des Weltgemeinwesens, wohnend, vollziehen als Krieger dessen Befehle, und die Menschen als Fremdlinge auf der Erde, in der Vorstadt der Welt, angesiedelt gehorchen ihrer Leitung [5]). Dieses Ineinandergreifen der geistigen Wesen im Macrocosmus hat sein Abbild im Menschen, in seinen seelischen Kräften und deren körperlicher Lokalisation. In der Burg des Hauptes residiert die beherrschende sapientia mit den ihr unter-

[1]) De pl. n. 443 B: Ego sum illa, quae ad exemplarem mundanae machinae similitudinem hominis exemplavi naturam, ut in eo velut in speculo ipsius mundi scripta natura appareat.

[2]) De pl. n. 443 B. Vgl. Dist. 866 B. — [3]) Dist. 866 C.

[4]) De pl. n. 443 BC. Vgl. Dist. 866 D.

[5]) De pl. n. 444 AB: In hac ergo republica deus est imperans, angelus operans, homo obtemperans. Vgl. Dist. 866 D.

stellten Kräften. In der Mitte des menschlichen Gemeinwesens, im Herzen, hat die magnanimitas oder voluntas ihren Sitz, um die Weisungen der sapientia oder prudentia auszuführen, und in den Nieren, gleichsam der Vorstadt des Körpers, sind in Unterordnung unter die Befehle der magnanimitas die voluptates lokalisiert [1]).

Aus einer patristischen Quelle endlich, aus Gregor's Homilien, nimmt der Scholastiker einen Gedankengang, welcher sich auch bei Scotus Eriugena findet. Scotus sieht in der Natur des Menschen die Zusammenfassung, das Centrum, die officina der sämtlichen Kreaturen [2]). In gleicher Weise erblickt auch Alanus im Menschen die Kreatur schlechthin, den Sammelpunkt der ganzen Schöpfung. In ihm erscheinen die charakteristischen Eigentümlichkeiten aller geschaffenen Wesen zur Einheit verbunden. Mit den Steinen hat er das Sein gemeinsam, mit den Pflanzen das Leben, mit den Tieren die Empfindung, mit den Engeln die Denkkraft [3]).

Nach diesen, modernes Denken eigenartig anmutenden, aber wiederum auf historischem Boden erwachsenen Spekula-

---

[1]) De pl. n. 444 CD: In hac ergo republica sapientia imperantis suscipit vicem, magnanimitas operantis sollicitudinem, voluptas obtemperantis usurpat imaginem; Dist. 866 D: sic sapientia in throno capitis locum habet, voluntas in corde, voluptas in renum suburbio. Die ganze Parallele in fast allen ihren Einzelnheiten ist aus Chalcidius entnommen (ed. Wrobel, n. 229—233, S. 266 ff.). Vgl. dazu Apulejus (de dogm. Plat. I, 13, 18; II, 24; ed. Goldbacher, S. 74 ff., 79, 100) und Augustinus (de civ. dei, VIII, 14, n. 1; Migne 41, 238). Über die Dämonenlehre siehe Chalcidius (ed. Wrobel, n. 129 ff., S. 192 ff.).

[2]) De divis. nat., II, 4 (Migne 122, 530 D): Nulla enim creatura est, a summo usque deorsum, quae in homine non reperiatur. Ideoque officina omnium iure nominatur; ebd. III, 37 (Migne 122, 733 B): Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal irrationale, vivit ut germen . . . nullius creaturae expers.

[3]) Dist. 755 A: Creatura proprie homo, quia habet similitudinem cum omni creatura, esse cum lapidibus, vivere cum herbis et arboribus, sentire cum brutis, ratiocinari cum angelis. Vgl. Dist. 866 D ff.; Sermones 222 D, A. f. II, 13, 607 D ff. Siehe dazu Gregor (homilia 29 in Evang.; Migne 76, 1214 AB): omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Vgl. dialog. IV, 3 Migne 77, 321 B).

tionen über das Verhältnis des Menschen zur Welt und zu den übrigen Geschöpfen wenden wir uns zur Seelenlehre des Magisters.

2. Psychologie.

Der Führer der mittelalterlichen Psychologie vor dem 13. Jahrhundert war neben Cassian's und Cassiodor's minder bedeutendem Einfluß Augustin durch seine im platonischen Geiste gehaltenen Abhandlungen. Im Vordergrund des Interesses standen vor allem die metaphysischen Fragen nach dem Wesen, dem Ursprung und der Zukunft der Seele. Doch wandten insbesondere die Hauptvertreter des psychologischen Studiums jener Periode, Isaak von Stella [1]) und die Viktoriner, auch der empirischen Beobachtung des Seelenlebens größere Aufmerksamkeit zu, freilich zumeist von einem religiös-mystischen Gesichtspunkt aus.

Alanus de Insulis war kein Psychologe vom Schlage der genannten Männer, sowenig wie Bernhard von Chartres, Gilbert oder Abaelard. Mit größeren psychologischen Untersuchungen hat er sich nicht abgegeben. Er begnügt sich damit, überlieferte Klassifikationen und Lehren bei Gelegenheit zu registrieren und sie im Falle eines Angriffes, wie die Unsterblichkeitslehre, zu vertheidigen.

a. Klassification der Seelenvermögen.

Ohne das Verhältnis der Seelensubstanz zu den Seelenkräften, welche im 12. Jahrhundert fast noch allgemein im augustinischen Sinne als Thätigkeitsäußerungen des Seelenwesens [2]), aber nicht als real davon verschiedene Potenzen ge-

---

[1]) Siehe Werner, Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876, S. 25 ff. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. Teil, 2. Abt., Gotha 1884, S. 413 ff

[2]) Papias (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, fol. 101 z. Worte mens); Bernhard von Chartres (ed. Barach, S. 65, v. 136: verum simplex simplicis unaque animae virtus est, sed non uniformis egreditur); Wilhelm von St. Thierry (Werner, Entwickelungsgang, S. 25); Isaak von Stella (Werner, ebd., S. 25). Johannes Saresberiensis berichtet aber bereits über Meinungsverschiedenheiten in diesem Punkt (Metal. IV, 9; Migne 199, 922 A).

faßt wurden, zu berühren [1]), bietet uns Alanus ein dreifaches, aus verschiedenen Quellen stammendes Schema der Seelenvermögen.

Im Anschuß an das Buch de spiritu et anima, als dessen Verfasser er Augustinus nennt, und welches er unter dem Titel „Perisichen i. e. de anima" citiert, spricht er von fünf seelischen Potenzen: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia [2]), bei welcher Gelegenheit er dann zugleich die boëthianische Unterscheidung des rationabiliter, disciplinaliter und intellectualiter erwähnt [3]). Die Beschreibung der rein geistigen Kräfte wird ebenfalls nach de spiritu et anima gegeben, allerdings mit Erinnerungen an Scotus Eriugena untermischt.

In der ratio liegt die spezifisch menschliche Thätigkeit. Durch sie wird der Mensch Mensch [4]). Er befindet sich in der ihm von Natur aus zukommenden seelischen Verfassung (thesis), wenn die Vernunft benutzt wird zur Unterscheidung von Gut und Bös [5]). Die ratio ist außerdem das Vermögen, die Proprietä-

[1]) Nur gelegentlich läßt er seine Stellungnahme für die augustinische Ansicht durchblicken, wenn er memoria, intelligentia und amor als una vita, una mens, una essentia bezeichnet (C. H. III, 5, 406 C).

[2]) C. H. I, 28 330 C; Dist. 922 B, 819 D: unde Augustinus in libro, qui inscribitur Perisichen i. e. de anima: Quinque sunt digressiones animae: sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia. Vgl. de spiritu et anima c. 4 (Migne 40, 782): sic animae in mundo sui corporis peregrinanti quinque progressus sunt ad sapientiam: sensus etc. — Über den Charakter und Verfasser des Buches de spiritu et anima siehe Werner, Entwickelungsgang, S. 41. Die aus demselben von Alanus entlehnte Einteilung ist jene des Isaak von Stella (de anima; Migne 194, 1880 A ff.), die auch Gundissalinus (De processione mundi, bei Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles, Madrid 1880, B. I, S. 692) und Garnerius von Rochefort (Isag. theoph. symb. II, c. 22, cod. Troyes 455, fol. 27 r) kennt. Vgl. dazu Boëthius (Consol. V, 4; ed. Peiper, S. 134, v. 79 ff.).

[3]) Dist. 922 B: Boëthius etiam ait in libro de trinitate (c. 2, ed. Peiper, S. 152): in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportere. Vgl. Wilhelm von Conches (Cousin, Fragments de philos., S. 306; Migne 172, 249 250); Gilbert (Boëthii opp., S. 1137 ff., 1140); Gundissalinus de processione mundi, a. a. O., S. 691. Siehe oben S. 58, Anm. 2.

[4]) Reg. 99, 674 A: sicut per speculationem rationis homo fit homo.

[5]) Ebd., 673 C: Nota quod aliud est thesis humanae naturae, aliud apotheosis, aliud hypothesis. Thesis dicitur proprius status hominis, quem servare dicitur, quando ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum.

ten oder Formen der Dinge zu erfassen [1]). Freilich schreibt der Scholastiker dieselbe Funktion auch der folgenden Seelenkraft zu.

Durch den Intellekt erkennt die Seele die Formen der Dinge [2]) und das Unsichtbare [3]). Der Mensch wird in der Bethätigung dieser Erkenntniskraft zum Geist [4]).

Durch die intelligentia (intellectualitas) endlich erhebt sich der Mensch in der ekstatischen Schauung des Göttlichen über den gewöhnlichen Stand des Geisteslebens hinaus zur Höhe der apotheosis oder deificatio. Der Mensch wird Gott [5]).

Berücksichtigt die aus de spiritu et anima entlehnte Klassifikation nur die erkennende Seite der Seele, so verzeichnet unser Magister weiterhin die bekannte durch Apulejus, Chalcidius [6]) und die Kirchenväter ins Mittelalter gekommene platonische Dreiteilung in sapientia, magnanimitas (volun-

---

[1]) Dist. 922 A: Ratio est potentia animae, qua anima comprehendit inhaerentiam proprietatis in subiecto, secundum quam considerat, quid res, quanta res, qualis res. Vgl. Sent. n. 14, 236 B: de spirit. et an. c. 11 (Migne 40, 787).

[2]) A. f. Prol. 598 B: Intellectus est potentia animae adminiculo formae rem comprehendens. Vgl. ebd. I, 16, 601 B; Sent. n. 14, 236 B: intellectus, quia circa formas eius versatur intuitus.

[3]) Dist. 819 C: Intellectus potentia animae, qua comprehendit invisibilia. Vgl. Reg. 99, 674 A; de spirit. et an. c. 11 (Migne 40, 787).

[4]) Reg. 99, 674 A: per quam comprehensionem homo fit (homo) spiritus.

[5]) Sent. 236 C: Hanc offert superior animae potentia. i. e. intelligentia, quae sola contemplatur divina. Reg. 99, 673 D ff.: Sed aliquando excedit homo istum statum . . . et talis excessus dicitur exstasis sive metamorphosis, quia per huiusmodi excessum excedit statum propriae mentis vel formam. Excessus autem superior dicitur apotheosis quasi deificatio, quae fit, quando homo ad divinorum contemplationem rapitur; et hoc fit mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectualitas, qua comprehendimus divina; secundum quam potentiam homo fit deus. Vgl. Anticl. 493 B; de pl. n. 443 C. Wir haben hier eine seltsame Nachwirkung des Pseudo-Dionysius und seines Interpreten Scotus Eriugena vor uns, bei denen der Ausdruck θείωσις, deificatio, oftmals wiederkehrt. Vgl. beispielsweise Joh. Scot. super Jerarchiam coelest.; Migne 122, 142 B. Der schon einigemal erwähnte Schüler Alan's, Radulf de Longo Campo, welcher die in Reg. 99 vorgetragenen Gedanken seines Meisters in seinem Kommentar zum Anticl. adoptiert, führt auch die Unterscheidung von thesis und exstasis auf Scotus zurück (Cod. Paris. 8083, fol. 8v).

[6]) De dogm. Plat. I, 13, 18 (ed. Goldbacher, S. 74 ff., 79); Chalcidius, ed. Wrobel, n. 229—233, S. 266 ff.

tas) und voluptas[1]) oder, wie an anderer Stelle gesagt wird, in rationabilitas, irascibilitas und concupiscibilitas[2]). Mit der trichotomen Fassung der Seelenfunktionen wird sodann, wie wir bereits gesehen haben, auch deren beziehungsweise Lokalisation im Haupte, im Herzen und in den Nieren übernommen[3]). Nach dem Vorgange des Wilhelm von Conches scheidet Alanus die im Haupte residierende sapientia wieder in drei weitere Kräfte, die potentia ingenialis, die potestas logistica und die virtus recordativa, welche auf drei verschiedene Kammern des Gehirns, auf Vorder-, Mittel- und Hinterhaupt verteilt sind[4]).

Eine dritte Einteilung der Seelenkräfte entspringt ethischen Betrachtungen. Der im Menschen nie ruhende sittliche Kampf, welcher übrigens nichts Naturwidriges ist, sondern das Verdienst erst ins rechte Licht setzt, drängt zur Gegenüberstellung von sensualitas und ratio, zur Annahme eines niederen und höheren Seelenteils, von denen der eine, aufs Irdische gerichtet, den Menschen zum Laster und zum Tier hinabzieht, während der

---

[1]) De pl. n. 444 CD; Dist. 866 D. — [2]) Sent. n. 33, 248 CD.

[3]) Siehe oben S. 89 ff.

[4]) De pl. n. 444 C: In arce enim capitis imperatrix sapientia conquiescit, cui tamquam deae caeterae potentiae velut semideae obsequuntur. Ingenialis namque potentia, potestasque logistica, virtus etiam praeteritorum recordativa diversis capitis thalamis habitantes eius fervescunt obsequio; vgl. ebd. 443 A. Siehe Wilhelm von Conches (Kommentar z. Timaeus, Cod. Paris. 14065, fol. 54 r b): Sapientia divina volens in homine esse sapientiam ... Tria sunt, que faciunt perfecte sapientem: vis cito intelligendi, vis discernendi intellecta, vis retinendi in memoria. Iterum in capite hominis sunt tres ventriculi: in prora unus, in puppe alius, in medio tercius, in denen der Reihe nach die eben genannten Kräfte lokalisiert sind. Wilhelm schöpft diese Theorie aus Constantinus Africanus (Werner, Kosmologie, W. Sitzungsb., B. 75, S. 387 ff.). Die allseitige Verbreitung derselben bezeugen Johannes Saresb. (Metalog. IV, 17; Migne 199, 926 B), Wilhelm von St. Thierry (de nat. corp. et an. I; Migne 180, 702 A) und früher schon Adelard von Bath, welcher bezüglich ihrer Herkunft schreibt (Quaestiones naturales c. 18): Nam et Aristoteles in phisicis (sollte Arist. de sensu, c. 2, p. 438 b 12—17 gemeint sein? Die Stelle paßt freilich sehr wenig.) et alii in tractatibus suis sic discernunt, und den Beweis hierfür durch ein „sensuale experimentum" für erbracht hält. Es sei nämlich jemand durch eine Verwundung des vorderen Teiles des Gehirns der virtus fantastica verlustig gegangen, dagegen im Besitze der ratio und der memoria verblieben.

andere ihn zur Tugend emporhebt, mit den Engeln wetteifern läßt und gleichsam vergöttlicht [1]).

b. Wesen der Seele.

Tiefer als bei diesen, wie am Wege aufgelesenen, Einteilungen geht Alanus auf die Sache ein bei der Frage nach dem Wesen der Seele, welche er definiert als einen vernünftigen Geist, der zusammen mit dem Körper das Wesen des Menschen konstituiert [2]). Die Seele ist Substanz, aber nicht Proprietät oder Form, sodaß sie an einem materiellen Substrate haften würde [3]). Sie ist genauer eine unteilbare, einfache, unkörperliche Substanz [4]). In der Vernünftigkeit und Unkörperlichkeit liegt ihr wesentlicher Unterschied gegenüber der Tierseele, dem spiritus physicus [5]).

Die Unkörperlichkeit der Menschenseele ergiebt sich in erster Linie aus dem Gattungsbegriff spiritus, dem sie gleich dem Engel als Art untergeordnet ist. Nur zwei Möglichkeiten bleiben offen. Entweder ist auch der Engel nicht unkörperlich, oder im Falle seiner Unkörperlichkeit muß ebenso die Seele unkörperlich sein [6]). — Wir vermögen ferner das Lebensprincip des Körpers ohne das Merkmal der Körperlichkeit zu erkennen, was nicht geschen könnte, wenn die Seele ihrer Substanz nach ein Körper wäre [7]). — Von diesen begrifflichen Deductionen abgesehen wird der unkörperliche Charakter der Seelensubstanz weiterhin hergeleitet aus dem Fehlen der räumlichen Dimensionen [8]), aus der dem Menschen eignenden Fähigkeit, das Geistige und Un-

[1]) De pl. n. 443 C ff.; Dist. 700 B, 751 D, 922 B.

[2]) Dist. 699 D: Anima proprie dicitur spiritus rationalis, qui cum corpore venit in constitutionem hominis.

[3]) C. H. I, 31, 333 B: proprietas autem sive (statt sine) forma non est, quia substantia est, et ex fluxu materiei corrumpi non potest, quia in materia non est.

[4]) Ebd.: anima autem non est substantia corporea. Ergo ex substantiis partium corrumpi non potest, quia simplex est. Dist. 945 A: anima dicitur simplex, quia partes non habet.

[5]) C. H. I, 28, 329 D: Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus, qui non perit cum corpore, et alius, qui dicitur physicus sive naturalis . . . et hic spiritus est subtilior aëre, minus subtilis (mit Cod. Bernensis 335) igne. Vgl. Dist. 952 D.

[6]) C. H. I, 31, 333 B. — [7]) Ebd. 334. A. — [8]) Ebd. 333 B.

körperliche zu erkennen [1]), aus der willkürlichen Bewegung, der sensitiven Bethätigung und jeder andern Thätigkeitsäußerung des Körpers, welche alle dem letzteren an sich nicht zukommen können [2]), endlich aus der im körperlichen Organismus zu Tage tretenden Einheit seiner Teile [3]), lauter Momente, welche auf ein vom Körper verschiedenes, willkürlich bewegendes, jene organische Einheit bedingendes Princip schließen lassen.

c. Ursprung der Seele.

Bezüglich des Ursprungs der menschlichen Seelen hatte bekanntlich Augustinus zwischen Traducianismus und Creatianismus hin und her geschwankt, eine unsichere Haltung, die auch bei Alcuin und Rhabanus Maurus noch nicht überwunden ist [4]). Noch Odo von Cambrai (1113 †) berichtet mit Bezugnahme auf seine Zeit, daß der Vertreter der traducianistischen Theorie nicht wenige und ihre beigebrachten Gründe nicht gering anzuschlagen seien [5]). Doch erhoben sich zahlreiche und lebhafte Proteste dagegen, welche mit aller Energie für den Creatianismus als die Lehre der Kirche in die Schranken traten [6]), bis schließlich Thomas von Aquin die gegenteilige Aufstellung geradezu als häretisch bezeichnete [7]).

[1]) Ebd. 333 C. — [2]) Ebd. 333 CD. — [3]) Ebd 333 D.

[4]) Siehe Werner, Entwickelungsgang, S. 10.

[5]) De peccat. origin. II (Migne 160, 1077 C): sunt tamen multi, qui volunt animam ex traduce fieri, sicut corpus, et cum corporis semine vim etiam animae procedere. Quorum rationes, quia non sunt omnino spernendae . . . . Eine interessante, historisch freilich ungenaue Zusammenstellung der Lehren der alten Philosophen über den Ursprung der Seele findet sich in dem unter den Werken Beda's stehenden liber de constitutione mundi (Migne 90, 901 ff.). Erwähnt werden Epicur, Anaxagoras, Heraclit, Thales, die Stoiker, Plato und Aristoteles. — Hugo de Fouilloi (super Genesim; Cod. Paris. 14926, s. XIII, fol. 59 r a; über den Verfasser siehe Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 86 ff., 205) zählt drei verschiedene Ansichten auf, nämlich die ehedem von Origenes vertretene Präexistenzlehre (omnes animae simul creatae fuissent et in coelo positae), den Traducianismus und den Creatianismus, welcher Lehre der Kirche sei (sancta vero ecclesia tenet tertiam).

[6]) Wilhelm von Conches (Cousin, Fragments de philos. du moyen-âge, 1856, S. 345 ff. Vgl. Werner, Kosmologie, W. Sitzungsb., B. 75, S. 399); Hugo v. St. Victor (De sacram. I, p. 7, c. 30; Migne 176, 299 ff.); Petrus Lombard. (Sent. II, 17, n. 3; 18, n. 8; Migne 192, 686, 689).

[7]) S. theol. I, q. 118, a. 2, c.

Auch Alanus de Insulis bekennt sich als einen überzeugten Verfechter der creatianistischen Lehre. Die Erschaffung der Seele durch Gott bildet das Grundthema seines Anticlaudian. Beifällig verzeichnet er den Tadel Claudian's gegen Hilarius von Poitiers, weil der letztere gesagt habe, die Seele entstehe aus etwas [1]). Die Kraft der Natur wirkt allerdings zur Entstehung des Menschen mit, allein ihre Wirksamkeit beschränkt sich lediglich auf die Bildung des aus den Elementen geformten Körpers [2]); der Ursprung der geistigen Seele dagegen entzieht sich ihren Gesetzen und ihrer Macht [3]). Der menschliche Körper wird zwar aus einem andern Körper traduciert, wie in der Historia scholastica zu lesen sei [4]), aber die Seele kann nicht wieder von einer Seele erzeugt werden, sowenig wie der Geist von einem Geiste. Eine einfache Substanz vermag, wenigstens auf dem geschöpflichen Gebiete, kein anderes Wesen aus sich hervorzubringen [5]). Dem göttlichen Adel ihrer Natur entsprechend tritt die Seele durch einen unmittelbaren Schöpferakt Gottes aus dem Nichts ins Dasein, ohne irgend welche natürliche Faktoren vorauszusetzen [6]).

---

[1]) C. H. I, 20, 322 C: Tamen Claudianus in libro de anima de Hilario ait: Pictaviensis Hilarius . . . . in duobus errasse dicitur: in uno, quod dixit animam esse ex aliquo. Vgl. Claudianus (de statu animae II, 9, p. 135, 1 f.; ed. Engelbrecht): duo haec veris adversa disseruit: unum, quo nihil incorporeum creatum dixit.

[2]) Anticl. 499 D:

Cum nostrum fateatur opus nostramque requirat
Incudem fluitans humanae machina molis,
Corpus ad esse suum vocat artis regula nostrae.

Vgl. ebd. 495 D, 546 D, 550 BC; de pl. n. 442 CD.

[3]) Ebd. 499 D:

Excipit haec hominis animam, quae semper ab istis
Legibus excipitur meliori pollice ducta.

Vgl. ebd. 495 D, 496 B, 499 D, 533 BC. In de pl. n. 443 A werden jedoch die potentia ingenialis, die ratio und die potentia memorialis als Gaben der Natur bezeichnet.

[4]) Dist. 978 D: unde in Historia scholastica legitur, quod corpus humanum est ex traduce, i. e. ex alio traducitur. Der Verfasser der Historia scholastica ist Petrus Comestor (siehe Migne 198, 1053 ff.).

[5]) C. H. III, 2, 403 A: Dicimus etiam, quod in naturalibus nullum simplex ex se aliquid gignere potest, unde nec anima animam nec spiritum spiritus. Vgl. Reg. 3, 624 D.

[6]) Dist. 751 C: qui singulis creat animas, et est contra eos, qui di-

Die Thätigkeit des Schöpfers selbst schildert der Scholastiker, gleich dem Werden der stofflichen Dinge, als die Nachahmung, die Abprägung einer göttlichen Idee. Wie bei Bernhard von Chartres die Urania und die Physis unter der Menge der Ideen jene der Seele heraussuchen [1]), so unterzieht sich bei Alanus infolge des Gebotes des höchsten Königs der Nous der gleichen Aufgabe. Nur mit Mühe gelingt es dem letztern, die Idee der Seele zu finden und sie Gott darzubieten, welcher nun Zug um Zug mit vollendeter Treue dem Urbild gemäß das Abbild, die Seele, gestaltet [2]).

Ihre Erschaffung und ihr Eintritt in den Körper fallen in einen Moment zusammen [3]). Die Behauptung der Albigenser, daß die menschlichen Seelen nur gefallene Engel seien [4]), welche zur Strafe durch verschiedene Körper, acht oder sechszehn an der Zahl, wandern müßten [5]), entbehrt jeder autoritativen und vernünftigen Begründung und ist nichts anderes als ein Rückfall in den Irrtum der pythagoreischen Seelenwanderungstheorie [6]).

d. Unsterblichkeit der Seele.

Die Polemik mit den Katharern, welche den Wesensunterschied zwischen Menschen- und Tierseele leugneten und die erstere für ebenso vergänglich erklärten wie die letztere [7]), nötigte unsern Magister, die Lehre von der Unsterblichkeit durch philosophische Autoritäten und durch ein rationelles Beweisverfahren [8]) zu verteidigen.

In ersterer Beziehung bietet Alanus einen bemerkenswerten Einblick in das ihm speziell für die Unsterblichkeitslehre zur Verfügung stehende Quellenmaterial [9]). Von Plato erwähnt er

---

cunt, animas per traducem infundi; imo quotidie creat animas et creando infundit et infundendo creat. Vgl. Anticl. 496 A, 500 A, 533 C, 546 D.

[1]) Ed. Barach, S. 57 ff. — [2]) Anticl. 548 B ff. Siehe unten S. 140. — [3]) Siehe S. 97, Anm. 6. — [4]) C. H I, 9, 316 AB. — [5]) Ebd. I, 11, 317 B. — [6]) Ebd. I, 11, 12, 317 CD.

[7]) C. H. I, 27, 328 B ff.: Hi autem volunt dicere ideo resurrectionem non futuram, quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi christiani, imo haeretici dicunt. Siehe oben S. 84.

[8]) Ebd. I, 30, 31, 332 B ff., 333 A ff.

[9]) Siehe Jourdain, rech. crit, S. 278 ff.

außer einer Stelle aus dem Timaeus [1]) den Phaedon. Er weiß jedoch über den Dialog nicht mehr zu berichten, als daß er mannigfache Beweise für die Unsterblichkeit enthalte [2]), ein deutliches Zeichen, daß ihm nur der Name und der allgemeinste Inhalt bekannt war. Als weitere Autoritäten bringt er Citate aus Virgil's Aeneis [3]), aus Cicero's Rhetorik [4]), aus dem Asclepius des Mercurius [5]) und aus dem liber de causis. Das zuletzt genannte Buch, ein Auszug aus der ins Arabische übertragenen *στοιχείωσις θεολογική* des Proclus [6]), wurde von Alanus unter dem Titel „Aphorismi de essentia summae bonitatis" zum erstenmal in die philosophische Litteratur der Scholastik eingeführt [7]). Er interpretiert den die mittelalterlichen Denker so ansprechenden Gedanken, daß die Seele im Horizont der

---

[1]) C. H. I, 30, 333 A: Plato etiam in Timaeo ait animas post dissolutionem variis affligi poenis. Eine entsprechende Stelle findet sich im Timaeus nicht. Das Citat dürfte vielmehr in Chalcidius seinen Ursprung haben (ed. Wrobel, n. 136, S. 198): cum in Politia tyranni animam facit excruciari post mortem ab ultoribus.

[2]) Ebd.: Immortalitatem etiam animae in Phaedone multipliciter probat. Woher Alanus diese Kenntnis schöpfte, wissen wir nicht bestimmt anzugeben. Cousin (Fragments de philos., S. 324 ff.) erwähnt allerdings eine lateinische Übersetzung des Phaedo, allein erst aus einem Cod. des 13. Jahrhunderts. Vielleicht ist an Claudianus Mamertus zu denken, welcher gelegentlich der Frage nach der Unkörperlichkeit der Seele in de statu animae (II, 7, p. 125, 13 ff.; ed. Engelbrecht) einen längeren Passus aus dem Phaedon einflicht. — Das Argument aus der Bewegung der Seele im Phaedrus steht bei Chalcidius (ed. Wrobel, n. 57 ff., S. 124 ff.).

[3]) Ebd. 332 D; siehe Virg. Aen. XII, 952. — [4]) Ebd. 332 D.

[5]) Ebd. 332 C: Ait Mercurius in Asclepia: omnis enim immortalis est anima; vgl. Apulei Asclepius (c. 2, ed. Goldbacher, S. 29, v. 12 ff.). Ebd. 332 D: Item Mercurius in Asclepia ait, quod animae post dissolutionem coguntur credere poenis, quae in vita noluerunt credere verbis; siehe Apulei Ascl. (c. 28, ed. Goldbacher, S. 51, v. 4 ff.). Über die Verwertung des „Asclepius" bei Wilhelm von Auvergne vgl. unsere Abh. „Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne" in den „Beiträgen z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt." herausgeg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling. B. II, H. 1, S. 5, Anm. 6; S. 21, Anm. 6. — Zur Verfasserfrage des „Asclepius" vgl. Bernays (über den unter den Werken des Apulejus stehenden hermetischen Dialog Asclepius in: Monatsb. d. k. Akad. d. W., Berlin 1871, S. 500 ff.), welcher den Apulejus weder für den Verfasser noch für den Übersetzer hält.

[6]) Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg i. B. 1882, S. 47.

[7]) Bardenhewer, a. a. O., S. 205.

Ewigkeit und über der Zeit stehe[1]), im Sinne ihrer unveränderten Fortdauer. Emporgehoben über die körperlichen Dinge, welche mit dem Anfang das Ende verbinden, bildet sie das Schlußglied jener Reihe von Wesen, die zwar einen Anfang haben, denen aber eine ewige Dauer beschieden ist[2]).

Wegen der Möglichkeit einer verschiedenen Deutung und Auslegung kommt den Autoritäten keine unbedingte Beweiskraft zu. Diese wird erst auf dem Wege des Vernunftbeweises erreicht[3]).

Das demonstrative Beweisverfahren für die Unsterblichkeit basiert der Scholastiker auf der Einfachheit und Unkörperlichkeit des Seelenwesens. Eine doppelte Möglichkeit ist denkbar, durch welche ein Ding zu Grunde gehen kann, entweder durch Auflösung in seine Teile, wie beim Körper, oder durch die Wandelbarkeit des materiellen Subjektes, wie solches bei der Proprietät oder Form zutrifft[4]). Die menschliche Seele ist nun aber, wie wir hörten[5]), weder ein Körper, noch eine Proprietät oder Form,

---

[1]) Über die Verwendung dieses Satzes bei Wilhelm von Auvergne siehe „Die Erkenntnislehre des W. v. A.," a. a. O., S. 18.

[2]) C. H. I, 30, 332 C. Wir geben die gänzlich verderbte Stelle, deren Korrektur Bardenhewer (a. a. O., S. 208 ff.) mit Hilfe zweier Münchener Handschriften vergeblich versuchte, und die er infolge dessen auch unrichtig deutete, mit Baeumker (Philos. Jahrbuch d. Görresges., B. VI, S. 418 ff.) nach Cod. Bernensis 335: In Aphorismis (der Cod. anfforismis) etiam de essentia summae bonitatis legitur, quod anima est in orizonte aeternitatis et ante tempus. (Im liber de causis § 2, Bardenhewer, S. 165, lautet der Satz: (anima) est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus.) Nomine aeternitatis hic designatur perpetuitas. Ergo est sensus: anima est in orizonte aeternitatis i. e. in termino perpetuitatis; quod est: perpetuitas est in anima ita, quod finitur in anima, i. e. non protenditur ultra animam, et est supra tempus. Tempus vocatur hic mora habens principium et finem; ergo anima, etsi habeat principium, non habebit finem. Alanus trifft mit seiner Erklärung den Sinn der Sentenz des liber de causis vollständig richtig und verkehrt ihn nicht ins Gegenteil, wie Bardenhewer (S. 209) meinte. Bezüglich des Umfanges der perpetuitas vgl. Dist. 695 B: Perpetuo da principium, sed fine carebit, ut angeli et anima.

[3]) C. H. I, 30, 333 A: Sed quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est.

[4]) Ebd. I, 31, 333 A: Quidquid corrumpitur, aut corrumpitur ex dissonantia partium, ut corpus, aut fluxu materiei, ut proprietas.

[5]) Siehe oben S. 95.

sondern eine einfache, unkörperliche Substanz. Mithin unterliegt sie weder der Auflösung in Teile, noch wird ihre Existenz durch die Veränderlichkeit des materiellen Subjekts in Frage gestellt [1]). So folgt aus der Unkörperlichkeit die Incorruptibilität für die Seele sogut, wie für den Engel [2]).

Diesem Beweisgang fügt Alanus ein freilich recht absonderliches Argument an, das ein Religiose gegen einen Philosophen gebraucht habe. Der Glaube an die Unsterblichkeit sei nämlich in keinem Falle von irgend welchem Nachteil begleitet, während die Leugnung derselben eventuell schlimme Folgen nach sich ziehen könne. Man müsse aber nach einem Ausspruche des Aristoteles in seinem Buche „de eligendis duobus propositis" von zwei Möglichkeiten, von denen die eine ein Übel, die andere ein Gut im Gefolge habe, die letztere wählen [3]).

---

[1]) C. H. I 31, 333 B: Ergo ex substantia partium corrumpi non potest, quia simplex est. Proprietas autem sive (statt sine) forma non est, quia substantia est, et ex fluxu materiei corrumpi non potest, quia in materia non est.

[2]) Ebd. 334 A: Ex praemissis patet animam esse incorpoream et ita incorruptibilem, quia si anima est incorporea, est sicut angelus; qua ratione angelus est immortalis et anima (nach Cod. Bernensis 335); ebd. 334 B: Item in Aphorismis de essentia summae bonitatis legitur, quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex incorporeitate. Vgl. liber de causis § 10 (Bardenhewer, S. 174): res destructibiles sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea, temporali, non ex causa intellectuali, aeterna. Wenn Bardenhewer (S. 210) mit Recht bemerkt, Alanus halte sich weder an den Wortlaut noch an den Sinn des liber de causis, so haben wir hier nur ein Beispiel mehr für die äußerst ungenaue und willkürliche, den Gedanken ihrem ursprünglichen Zusammenhang völlig entfremdende Citationsweise des Insulensers, die uns im Verlauf unserer Abhandlung schon oft begegnete und das Auffinden der Originalstelle so sehr erschwert.

[3]) Ebd. 334 B: ut ait Aristoteles in libro de eligendis duobus propositis: si istius est consecutivum malum et illius est consecutivum bonum, magis est illud eligendum, cuius est consecutivum bonum, quam aliud, cuius est consecutivum malum. Die Meinung Bardenhewer's (S. 210, Anm. 1), der das genannte pseudoaristotelische Buch für ein Excerpt aus den aristotelischen Ethiken halten will, scheint uns angesichts des Titels, der auf keine Excerptensamlung schließen läßt, zum mindesten gewagt. Die nach dem Berichte Jourdain's (rech. crit., S. 317 ff., 362 ff.), Albert und Vincenz von Beauvais vorliegenden Auszüge aus aristotelischen Schriften, auf die sich Bardenhewer bezieht, waren deutlich als solche gekennzeichnet und gehören einer merklich späteren Zeit an. Wir glauben, daß wir es hier mit einem

An dritter Stelle endlich wird der später sogenannte moralische Beweis gestreift durch den Hinweis auf die sittlich guten Handlungen der Heiligen, die eine Vergeltung und damit Unsterblichkeit fordern [1]).

e. Verhältnis von Leib und Seele.

Ein letzter Punkt, auf welchen die Psychologie der Scholastik ihr Augenmerk richtete, betrifft das Verhältnis von Leib und Seele. Die früheren Jahrhunderte acceptierten die platonisch-augustinische Auffassung von einer äußeren, accidentellen Vereinigung beider, obgleich ihnen, wie wir schon früher erwähnten [2]), durch Chalcidius die aristotelische Lehre und Definition von der Seele als der Form des Körpers bekannt war [3]). Der Verfasser des unter den Werken Beda's stehenden Buches de mundi constitutione [4]) und Gilbert de la Porrée [5]) bekämpfen direkt die Ansicht des Stagiriten. Augenscheinlich hatte diese merkwürdige ablehnende Haltung ihren Grund in der unrichtigen Fassung der Form. Solange man in ihr nur eine Eigenschaft, aber kein substanziales Princip erkannte, konnte sie selbstverständlich auf die Seele keine Anwen-

---

eine spezielle Frage behandelnden moralischen Traktat zu thun haben, der unter dem Namen des Aristoteles in Umlauf kam.

[1]) C. H. I, 31, 334 B.

[2]) Siehe oben S. 12.

[3]) Gelegentlich einer geschichtlichen Orientierung über die das Wesen der Seele betreffenden Meinungen der griechischen Philosophen führt Chalcidius (ed. Wrobel, n. 222, S. 257 ff.) auch die aristotelische Definition an, die er in einem längeren Kommentar zu erläutern sucht. At vero Aristoteles animam definit hactenus: Anima est prima perfectio corporis naturalis, organici, possibilitate vitam habentis . . . . Hanc ergo speciem, qua formantur singula, generaliter Aristoteles entelechiam i. e. absolutam perfectionem vocat. — Weiterhin werden erwähnt die aristotelische Unterscheidung in vegetative, sensitive und intellektive Seele (n. 223, S. 260 ff.) und die aristotelische Lokalisationstheorie der Seelenkräfte (n. 224, S. 261).

[4]) Bedae opp. I, liber de const. mundi (Migne 90, 902 A): Aristoteles vero vocabat eam endelechiam i. e. formam animati corporis, et per hoc volebant illam esse accidens . . . . Aristoteli quidem, qui dicebat illam esse accidens.

[5]) Boëthii opp., S. 1235: Non enim sicut quidam dixerunt est ἐντελέχεια hoc est forma; sed potius substantia i. e. subsistens habens in se formas et diversorum generum accidentia.

dung finden, da dadurch die Substanzialität der letzteren in Gefahr kam [1]).

Aus den gleichen Gründen weist auch Alanus de Insulis die Übertragung des Formbegriffs auf die Seele zurück. Wie wir sahen, erklärt er ausdrücklich, daß die Seele keine Proprietät, keine Form sei [2]). Leib und Seele verhalten sich nicht, wie Substrat und informierende Eigenschaft; sie repräsentieren vielmehr zwei völlig selbständige Substanzen, ein doppeltes Sein mit durchaus unvereinbaren Bestimmungen [3]). Der Scholastiker findet nicht Worte genug, um den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist [4]), irdischer und himmlischer Substanz [5]), Zusammengesetztem und Einfachem [6]), Vergänglichem und Unsterblichem [7]), Naturwerk und göttlicher Schöpfung [8]) so scharf als möglich erscheinen zu lassen.

---

[1]) Einen schlagenden Beweis hiefür liefern die beiden eben angeführten Zeugnisse, wenn sie durchblicken lassen, durch Anwendung des Formbegriffs sinke die Seele zu einem bloßen Accidens herab. Dazu kommen aber noch die Ausführungen des Chalcidius, aus welchem jene Quellen unverkennbar schöpfen. Der Kommentator des Timaeus erklärt, Aristoteles habe bei aller sonstigen Übereinstimmung mit Plato bezüglich der Seele geirrt, wenn er sie als Form oder Entelechie bezeichne, denn dadurch werde sie zum Accidens des Körpers (ed. Wrobel, n. 225, S. 262 ff.: non enim specialem essentiam fore animam, quam appellat Aristoteles entelechiam: haec quippe forma est corporibus accidens, ut censet Plato). Er wendet unter anderem weiter ein, die Seele könne unmöglich Entelechie oder Form sein, da das Formprincip nur in und mit dem Körper Existenz habe, mit dem Körper entstehe und wieder mit ihm vergehe, und sich auch in jenen Dingen finde, welche keine Seele besitzen. In der abweisenden Haltung des Chalcidius und in seiner Argumentation liegt offenbar der Schlüssel für die Erklärung der auffallenden Thatsache, daß die aristotelische Anschauung von der Seele im früheren Mittelalter keinen Boden gewinnen konnte.

[2]) Siehe oben S. 95.

[3]) Anticl. 495 D:

Dispar natura, dispar substantia, forma
Discors, esse duplex hominis concurrit ad esse.

Daß hier der Ausdruck „forma" nicht im Sinne von Formprincip genommen wird, ist selbstverständlich.

[4]) Anticl. 549 B. — [5]) Ebd. 493 B, 495 D, 546 D, 551 A.

[6]) Ebd. 550 C. — [7]) Ebd. 495 D.

[8]) Ebd. 495 D ff., 546 D. Die in Anm. 4—8 niedergelegten Gedanken klingen häufig an die Schilderungen Bernhard's von Chartres (ed. Barach, S. 51, v. 29 ff., S. 55) und an Apulejus' Asclepius (c. 6, 8, ed. Goldbacher, S. 31 ff., S. 34) an.

Die Seele ist weder Seins-, noch Organisationsprincip des Körpers. Sie betritt ihn und übt auf ihn ihren belebenden Einfluß erst dann aus, wenn er durch das Wirken der Naturkräfte aus den reinsten Elementarstoffen aufgebaut, zweckentsprechend gegliedert, mit Sinneswerkzeugen versehen, kurz organisiert und zur vollen Menschengestalt durchgebildet ist [1]. Die körperliche Wohnstätte muß der Würde ihres hohen Gastes entsprechend geschmückt sein, damit nicht der Geist Ekel und Abscheu vor dem körperlichen Gewande empfinde [2].

Ist aber der Körper eine Substanz für sich, in seiner Existenz und organischen Entwickelung vollkommen unabhängig von der Seele, wie ist dann ihre beiderseitige Verbindung zu denken?

In herkömmlicher Weise bezeichnet Alanus den Leib als das Kleid, die Behausung, die Schale, das Gefäß, das Brautgemach des Geistes [3]. Leib und Seele sind coniuges, ihre Verbindung coniugium, connubium, copula maritalis, ein Ehebündnis, welches durch den Consens der Natur geknüpft und durch deren Willen wieder aufgelöst wird [4]. Das verknüpfende Band ist die Zahl und die Harmonie [5]. Die Zahlenlehre, die wir bereits in der Kosmologie kennen gelernt, kehrt also in der Psychologie wieder. Der Insulenser war übrigens nicht der einzige, welcher Leib und Seele durch die Zahl verbunden glaubt.

---

[1]) De pl. n. 442 CD; Anticl. 549 C, 550 BC; vgl. dieselbe Anschauung bei Wilhelm von Conches (Werner, Kosmologie, W. Sitzungsb., B. 75, S. 399), welcher sich auf den Timaeus (43 A) beruft, bei Petrus Pictaviensis (Sent. II, 19; Migne 211, 1018 A: infra quadraginta sex dies est corpus effigiatum i. e. habens humanam corporis effigiem et liniamenta) und nach diesem bei Garnerius von Rochefort (Isag. theophan. symbol. II, 31, cod. Troyes 455, fol. 32r).

[2]) De pl. n. 442 D; Anticl. 533 D, 550 D.

[3]) Anticl. 503 C, 533 C, 548 A, 549 B.

[4]) De pl. n. 442 D, 443 A; Anticl. 550 C, 551 A.

[5]) Anticl. 551 A:

Assistunt operi coepto firmantque duorum
Connubium numerisque ligant et foedere certo
Nectunt, ut carni nubat substantia caeli.

(Der Dichter schildert hier die personifizierte Arithmetik und Musik als die Gehilfinnen der Concordia bei der Verbindung von Leib und Seele). Vgl. ebd. 503 C, 515 A, 517 B.

Auch Bernhard von Chartres [1]) und Hugo von St. Victor [2]) hatten die Verbindung in gleicher Weise erklärt.

Die platonisch-pythagoreische Anschauung mochte wohl die Phantasie zufriedenstellen, der Verstand konnte sich jedoch hierbei nicht beruhigen. So griffen die Physiker nach einem andern Ausweg und versuchten, die Lösung des Problems auf physikalischem Boden zu geben. Alanus macht sich auch diesen Erklärungsversuch zu eigen. Er betrachtet als Bindeglied zwischen Leib und Seele das auch die Sinnesempfindung und die Imagination vermittelnde Agens [3]), den spiritus physicus, eine feine körperliche Substanz, feiner als Luft und weniger fein als Feuer, welche die Feinheit und Beweglichkeit mit der Seele, die Körperlichkeit aber mit dem Körper gemeinsam haben soll und dadurch in den Stand gesetzt sei, Leib und Seele an einander zu ketten [4]); ein Gedankengang, der sich ähnlich schon bei Isaak von Stella findet [5]).

Neben den genannten Verbindungsweisen kennt der Magister endlich noch eine dritte Art der Einheit, welche von Odo von Cambrai [6]) und Richard von St. Victor [7]) vertreten

---

[1]) Ed. Barach, S. 51, v. 27, S. 56, v. 51. Auch die Endelechie wird mit der Welt durch die Zahlen verbunden (ed. Barach, S. 14, v. 180 ff.).

[2]) Erud didascal II, 13 (Migne 176, 756 D: Musica inter corpus et animam est illa naturalis amicitia, qua anima corpori non corporeis vinculis, sed affectibus quibusdam colligatur ad movendum et sensificandum ipsum corpus. Hugo zieht also, um die harmonische Verbindung einigermaßen verständlich zu machen, psychologische Momente herbei.

[3]) Siehe oben S. 19.

[4]) C. H. I, 28, 329 D: et alius, qui dicitur physicus sive naturalis, quo mediante anima rationalis unitur corpori, et hic spiritus est subtilior aëre, minus subtilis (mit Cod. Bernensis 335) igne; ebd. 330 B: Oportet ergo, quod spiritus ille cum utroque habet affinitatem, cum anima rationali subtilitatem et agilitatem, cum corpore corporeitatem (mit Cod. Bern. 335). Vgl. Reg. 102, 676 C.

[5]) Nach Isaak schließt sich das Phantasticum, das Niederste an der Seele, mit dem Spiritus corporeus, mit dem Feinsten im körperlichen Organismus zusammen. Siehe darüber Werner, Entwickelungsgang, S. 28.

[6]) De peccato origin. III (Migne 160, 1087 D): Dicitur ergo individuus homo persona non corpore, sed anima; anima namque corpus assumit in sua persona, ut in una persona duplex sit substantia.

[7]) De trin. III, 10 (Migne 196, 921 D): Nihilominus tamen personali proprietate ita in unum coniuncta sunt, ut in patiendo vel condelectando ne dicam separari, sed nec secerni possint.

wird. Mit den bezeichneten Theologen ist er der Meinung, daß Leib und Seele im Menschen durch die Einheit der Persönlichkeit verbunden seien, wobei die beiden Bestandteile die Eigentümlichkeiten ihres Wesens unverändert beibehalten [1]).

Vergleichen wir nunmehr die psychologischen Lehren unseres Scholastikers mit der Psychologie des folgenden Jahrhunderts, so springt sowohl das Gemeinsame, als auch der Abstand beider unschwer in die Augen. Dieselben Fragen, die Einteilung der Seelenkräfte und die Beschreibung ihrer einzelnen Funktionen, die Fragen nach dem Wesen, dem Ursprung, der Zukunft der Seele und ihrer Verbindung mit dem Körper, bilden auch später den Rahmen der psychologischen Erörterungen; aber jetzt werden sie sämtlich gelöst mit Zuhilfenahme des reichen aristotelischen Materials. Während Alanus, wie wir gesehen haben, noch nichts weiß von den Seelenteilen des Aristoteles, von seinen Argumenten für die Unkörperlichkeit, Geistigkeit und Unsterblichkeit des Nous, während er die Auffassung der Seele als Form des Körpers abweist, werden im 13. Jahrhundert die aristotelischen Lehren über die betreffenden Punkte im vollen Umfange herangezogen. Für die Lösung der alten, von der christlichen Psychologie der Vorzeit überkommenen Aufgaben und Probleme fanden sich bei Aristoteles neue und treffliche Mittel und Wege, welche um so freudiger begrüßt und acceptiert wurden, weil sie gerade die überlieferten psychologischen Fundamentallehren fester und tiefer, als man es bisher vermochte, zu begründen schienen.

---

[1]) C. H. III, 14, 414 B: Et sicut anima rationalis et caro propter unitatem personae unus est homo, quamvis alterius naturae sit anima, alterius caro . . . . . manente utraque natura personae conservatur unitas. Reg. 102, 676 B: Personalis unio est, quae rem facit esse personam; quae in pura creatura attenditur, ut in puro homine; ex eo enim, quod homo fit unum ex unione corporis et animae, incipit esse persona i. e. res per se una. Vgl. Reg. 100, 675 A.

V. Abschnitt.

Theologie oder Lehre von der Gottheit.

1. Beweise für die Existenz Gottes.

Wir beginnen die Darstellung der Lehre des Alanus über Gott und sein Verhältnis zur Welt mit der Erörterung der Beweise für Gottes Existenz.

Seit den Tagen Anselm's bemühten sich die Lehrer des 12. Jahrhunderts, die Existenz eines höchsten Wesens darzuthun, freilich weniger auf dem Wege einer apriorischen, begrifflichen Deduktion, wie dies Anselm in seinem berühmten ontologischen Argumente [1]) wollte, als vielmehr a posteriori, auf Grund des Kausalitätsgesetzes und des teleologischen Gedankens von der Weltordnung und Weltschönheit. Auf diesen beiden Momenten ruhen die meisten der sehr verschiedenartig formulierten Beweisgänge jenes Säkulums [2]).

Wie Abaelard [3]) und Petrus Lombardus [4]) von dem bekannten Diktum des Apostels Paulus ausgehend, betrachtet Alanus de Insulis die sichtbare Schöpfung als den Ausgangspunkt des Beweises für die Existenz Gottes [5]). Gleich dem ersteren lehrt er, daß die heidnischen Philosophen aus der Größe der Weltdinge die Macht Gottes, aus ihrer Schönheit seine Weisheit und aus ihrer Anordnung die göttliche Güte erkannt hätten [6]).

---

[1]) Im Proslogium, nachdem er im Monologium, sich vornehmlich an Augustin haltend, den aposteriorischen Weg gegangen war. Siehe Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, I, S. 159 ff. Vgl. auch B. Adlhoch, Der Gottesbeweis des hl. Anselm, im Philos. Jahrbuch d. Görresges., B. VIII, S. 52 ff., 372 ff.

[2]) Siehe z. B. Wilhelm von Conches (elem. philos. I; Migne 90, 1129 A ff.). Vgl. dazu Prantl, (Gesch. d. Log., II, S. 128). Abaelard (expos. in epist. Pauli ad Rom. I; Migne 178, 804 A). Robertus Pullus (Sent. I, 1; Migne 186, 673 D ff.). Petrus Lombardus (Sent. I, 3, n. 1 ff.; Migne 192, 529 ff.). Petrus Pictaviensis (Sent. I, 1; Migne 211, 791 A ff.). Garnerius von Rochefort (Isag. theoph. symb. I, 1; cod. Troyes 455, fol. 2r).

[3]) Expos. in epist. Pauli ad Rom. I (Migne 178, 803 C ff.).

[4]) Sent. I, 3, n. 1 (Migne 192, 529). Ebenso Petrus Pictaviensis und Garnerius von Rochefort an den a. O.

[5]) C. H. I, 7, 314 B: dixit enim Apostolus, quod per ea quae facta sunt, invisibilia dei conspiciuntur a philosophis (Röm. I, 20). Vgl. Thomas, S. theol. I, q. 2, a. 2.

[6]) Ebd.: per rerum magnitudinem intellexerunt philosophi dei poten-

Zur Bestätigung citiert er eine Stelle aus dem platonischen Timaeus [1]) und eine andere aus der Consolatio des Boëthius [2]).

Alanus wählt den kausalen Gedankengang, um Gottes Dasein zu beweisen, wobei es ihm den dualistischen Katharern gegenüber vor allem darauf ankommt, auch die Einzigkeit des höchsten Wesens, den Monotheismus, zu begründen.

Eine einfache Überlegung an der Hand des Kausalsatzes führt ihn zunächst zur Annahme einer causa suprema. Kein Ding in der Welt hat sich selbst zusammengesetzt oder das Sein gegeben [3]); nichts ist causa seiner selbst [4]). Wir müssen also eine außer ihm liegende Ursache fordern. Die Reihe der Ursachen kann aber keine unendliche sein. Es muß vielmehr eine erste und oberste Ursache geben [5]), welche wir Gott nennen [6]).

Die causa suprema ist aber eine einzige [7]). Der manichäische Dualismus der Katharer involviert einen begrifflichen Widerspruch. Denn nimmt man als oberste Ursache ein doppeltes Princip an, wie jene Häretiker thun, ein Princip des Lichtes oder Gott, aus welchem die geistigen Wesen, die Engel und die Seelen, stammen sollen, und ein Princip der Finsternis oder Lucifer, in welchem die materiellen Dinge ihren Grund

---

tiam, per rerum pulchritudinem eiusdem sapientiam, per earundem ordinem divinam bonitatem; vgl. Abaelard (expos. in epist. Pauli ad Rom. I; Migne 178, 804 A), Wilhelm von Conches (elem. philos. I; Migne 90, 1129 A ff.), der nur statt bonitas voluntas setzt, Hugo von St. Victor (de sacram. I, p. 3, c. 28; Migne 176, 230 D), Petrus Lombardus (Sent. I, 3, n. 5; Migne 192, 530).

[1]) Ebd.: Unde Plato (28 C) de deo loquens ait: Genitorem universitatis tam invenire difficile est quam inventum digne profari.

[2]) Ebd.: Boëthius etiam in libro Consolationis (III, metr. 9, ed. Peiper, S. 70) ait:

O qui perpetua mundum ratione gubernas
Terrarum caelique sator.

[3]) A. f. I, 3, 599 A: Nihil seipsum composuit vel ad esse perduxit.

[4]) Ebd. I, 8, 600 A: Nihil est causa sui.

[5]) Ebd. I, 9, 600 A: Cuiuslibet inferioris causae (statt esse; siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 168) est suprema causa. Nullius enim rei causae in infinitum ascendunt.

[6]) Ebd. I, 12, 600 B: Unde manifestum est unam tantum esse omnium causam supremam, quam ratiocinandi gratia dicimus deum.

[7]) Siehe die vorige Anm.

hätten [1]), dann fallen beide unter den Binar und die Zahl. Infolge dessen müssen sie entweder eine Verschiedenheit begründen oder selbst verschieden sein. Der erstere Fall kann nicht zutreffen, denn keines von beiden ist als oberste Ursache Proprietät oder Form, in letzterem Falle dagegen müßten sie mit Proprietäten oder Formen behaftet, d. h. zusammengesetzt sein. Aber dann hätten sie noch eine Ursache über sich, wären also nicht oberste Ursachen, was ihrem Begriffe widerspricht [2]).

Noch auf anderem Wege, der mit dem aristotelischen Argument aus der Bewegung [3]) eine auffallende Verwandtschaft besitzt, suchte Alanus denselben Gegnern gegenüber die Einzigkeit der obersten Ursache darzuthun. Die Veränderung und Bewegung in der Welt führt nämlich notwendig auf ein unveränderliches und unbewegtes Princip hin, auf einen unbewegten Beweger, der allem die Bewegung giebt [4]), und da Veränderung bei allen Kreaturen sich zeigt, so muß eine einzige unveränderliche Ursache angenommen werden, aus welcher die sämtlichen Dinge ihren Ursprung nehmen [5]).

---

[1]) C. H. I, 2, 308 C: Principium lucis dicunt esse deum, a quo sunt spiritualia, videlicet animae et angeli, principium tenebrarum Luciferum, a quo sunt temporalia. Vgl. Garnerius von Rochefort (Isag. theoph. symbol. I, 1; cod. Troyes 455, fol. 2v): Sed Manicheus . . . duo mentitur rerum principia, unum lucis, a quo omnis spiritus, alterum tenebrarum, a quo omne corpus.

[2]) A. f. I, 12. 600 BC.

[3]) Phys. VIII, 5, 256 a 4 ff. Metaphys. XII, 6, 1071 b 3 ff.

[4]) C. H. I, 5, 311 A: Omne enim mutabile insinuat aliquid esse immutabile, omne mobile insinuat aliquid esse quietum; ebd. III, 4, 405 C: sicut ab unitate indivisibili omnis procedit pluralitas, quae divisibilis est, ita a creatore invariabili omne procedit variabile.

[5]) Ebd. I, 8, 315 B: cum omnes creaturae sint mutabiles, oportet unam causam esse immutabilem, a qua omnia mutabilia procedant. Vgl. Petrus Lomb. (Sent. I, 3, n. 3; Migne 192, 529). — Den Gedanken eines unbewegten Bewegers nimmt Alanus aus Boëthius (Cons. IV, 6, ed. Peiper, S. 108, v. 21 ff.): Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divinae mentis stabilitate sortitur. Vgl. Dist. 865 A: Moveri proprie dicitur variari, unde Boëthius (Consol. III, metr. 9, ed. Peiper, S. 70): Stabilisque manens das cuncta moveri; ebenso Reg. 7, 627 C; C. H. III, 4, 405 C; Anticl. 531 D: sine motu cuncta gubernans . . . . sine pace quietus. — In überraschender Weise hatte denselben Begriff schon am Anfang des 12. Jahrhunderts Adelard von Bath in seinen quaestiones naturales

Erkennt so der Scholastiker einerseits die Möglichkeit des Beweisverfahrens für das Dasein Gottes an und führt er es auch thatsächlich durch, so schreibt er doch andererseits demselben, wie wir schon in einem anderen Zusammenhange hervorgehoben haben [1]), keine absolute Stringenz zu. Die Vernunftgründe setzen uns zwar in den Stand, die Existenz Gottes zu präsumieren, allein ein Wissen im strengen Sinn gewähren sie nicht [2]). Nichts kann nämlich gewußt werden, was nicht durch den Intellekt erkannt werden kann [3]). Eine derartige Erkenntnis Gottes aber ist wegen seiner Formlosigkeit unmöglich [4]). Die Überzeugung von der Existenz Gottes besitzt also ihre höchste und unerschütterliche Gewähr nur im Glauben.

2. Beweise für die Dreipersönlichkeit Gottes.

Ein gleiches gilt nun auch bezüglich der Beweise für die Dreieinigkeit Gottes. Es lag den Denkern des 12. Jahrhunderts gewissermaßen im Blute, an diesem großen Geheimnis des Glaubens die Kraft des Verstandes zu erproben. Hatte man es sich einmal zur Aufgabe gesetzt, die Glaubensgegenstände dialektisch zu behandeln und vernunftmäßig zu begründen, so mußte es außerordentlich verlockend erscheinen, dieses Bestreben gerade

---

c. 60) entwickelt gelegentlich der Frage: unde primus procedat aëris motus. Quidquid enim movetur, ab alio movetur. Quod autem ab alio motum habet, aut a quiescente movebitur, aut ab aliquo, in quo etiam erit motus . . . . . quietem pono causam motionis . . . . . In quiete quidem a passione, in motu vero ad actionem; movebit enim et non movebitur. Erit enim forma non patiens, sed agens erit causa motus, non eiusdem effectus . . . . Unde etiam ipsa universorum prima causa cum omnia aliquo modo moveat, ipsa tamen nulli varietati est subiecta. Non igitur sequitur, si quid movet, moveatur. Vgl. damit die fast wörtlich übereinstimmenden Ausführungen des Thomas von Aquin (S. theol. I, q. 2, a. 3, c).

[1]) Siehe oben S. 37.

[2]) A. f. I, 17, 601 C: Deum nulla scientia, sed sola fide deprehendimus . . . . Deum igitur ipsum, inducente nos ratione, esse praesumimus, et non scimus, sed esse credimus.

[3]) Ebd.: Nihil enim sciri potest, quod non possit intelligi.

[4]) Ebd. I, 16, 601 B: Deus, qui omnimodam formam subterfugit, intellectui pervius esse (nach Cod. Paris., bibl. nat., 6569, s. XIII, fol. 153v) non potest, cum intellectus naturalis nisi adminiculo formae rem non comprehendat. Vgl. Reg. 36, 638 B.

auf den erhabensten und wichtigsten Inhalt des Glaubens, auf das Trinitätsdogma, auszudehnen. Dazu kam aber noch der mächtige Impuls, welchen Augustin durch seine bekannten, an die Dreiheit von memoria, intellectus und amor [1]) sich anlehnenden trinitarischen Spekulationen auf die mittelalterlichen Lehrer ausübte. So sehen wir denn die hervorragendsten Geister des 12. Jahrhunderts, einen Anselm [2]), die beiden Victoriner Hugo [3]) und Richard [4]), Abaelard [5]), viel Mühe und Scharfsinn aufwenden, um durch die Vernunft aus gewissen Eigentümlichkeiten der Geschöpfe die Dreipersönlichkeit ihres Urhebers zu erschließen.

Wir werden es daher keineswegs auffallend finden, wenn auch Alanus de Insulis die Tendenz seiner Vorgänger verfolgt, die deduktive Methode auf das Mysterium der Trinität überträgt und die Dreipersönlichkeit Gottes zu deducieren unternimmt. Aber wie die vorhin genannten Lehrer — mit einziger Ausnahme Abaelard's [6]) — ihre Beweisführung nicht als vollgiltig und stringent ansahen in dem Sinne, daß das Dogma der Trinität zur streng beweisbaren Vernunftwahrheit geworden wäre, so hält auch Alanus seine Argumente nicht für vollkommen ausreichend, um ein Wissen im eigentlichen Sinne zu vermitteln [7]). Zwar scheidet er die rationes deutlich von den similitudines [8]); allein er nennt doch wiederum die durch jene Beweise gewonnene

---

[1]) De trin. X, 12, n. 19 (t. 8, Migne 42, 984). Auf die Trias von esse, nosse, diligere (velle) recurriert er de civ. dei XI, 26 (t. 7, Migne 41, 339); confess. XIII, 11, n. 12 (t. 1, Migne 32, 849). Den Platonikern gesteht er eine allerdings nur schattenhafte Erkenntnis der Trinität zu (de civ. dei X, 29, t. 1, Migne 41, 307 ff.) und in ihren Büchern habe er, wenigstens dem Sinne nach, eine Reihe von Sätzen aus dem Johannesevangelium (Joh. I, 1 ff.) über das verbum dei gelesen (Confess. VII, 9, n. 13; t. 1, Migne 32, 740 ff.). Vgl. zur letzten Stelle Abaelard (tract. de unitate et trinitate divina, ed. Stölzle, Freiburg i. B. 1891, S. 11 ff.), Thomas (S. theol. I, q. 32, a. 1, ad 1), ferner Albertus Magnus (in I. sent., d. 3, a. 18, ad 3).

[2]) Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I, S. 173 ff. — [3]) Ebd., S. 314 ff. — [4]) Ebd., S. 357 ff. — [5]) Ebd., S. 226 ff., 235 ff., 245 ff.

[6]) Siehe über die rationalistischen Gedankengänge dieses Theologen bei Stöckl, a. a. O., S. 226 ff.

[7]) Siehe oben S. 35.

[8]) C. H. III, 3, 403 B: Quod autem tres sint personae divinae . . . ., auctoritatibus et rationibus et similitudinibus variis potest ostendi.

Erkenntnis eine inadäquate, eine bloß bildliche, spurenhafte, ein Erkennen im Spiegel und im Rätsel [1]).

Wie formuliert nun im einzelnen unser Magister seine Beweise?

Wir begegnen hier zunächst einer merkwürdigen und seltsamen Zahlenspekulation, einem christlichen Pythagoreismus, der in Thierry von Chartres einen Hauptvertreter gefunden hatte. Nach dem Vorgange dieses noch wenig bekannten Scholastikers [2]) und anknüpfend an die Arithmetik des Boëthius, überträgt Alanus die Eigentümlichkeiten der Einzahl auf die göttliche unitas. Wie die Eins mit sich selbst multipliziert wiederum eins ergiebt, also sich selbst erzeugt, und wie zwischen der erzeugenden und erzeugten Eins Gleichheit besteht [3]), so erzeugt Gott wiederum Gott, die göttliche Monas wieder eine Monas, der Vater den Sohn, und zwischen beiden besteht vollendete Gleichheit, Übereinstimmung, ein Band wechselseitiger Liebe, welches der heilige Geist genannt wird [4]).

---

[1]) A. f. I, 26, 605 B: Intuentes enim illorum naturam ipsam in exemplar sui auctoris proponimus et per creaturam creatoris contemplantes naturam velut per speculum in aenigmate substantiam diiudicantes per figuram praedictam figuraliter intuemur. C. H. III, 4, 405 C: in proprietate enim unitatis quodammodo resultat vestigium trinitatis.

[2]) Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, S. 392 ff.) ist unseres Wissens der einzige Geschichtschreiber, welcher dem Carnotenser Thierry einige Aufmerksamkeit geschenkt hat. (Doch vgl. jetzt auch Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Philos., 4. Aufl., Berlin 1896, Bd. I, S. 289). Eine genauere Untersuchung dieses Lehrers erscheint dringend geboten. Eine solche ist erleichtert, seitdem Hauréau von Thierry's Schrift de sex dierum operibus das erste Buch veröffentlicht und Clerval in längerer Ausführung auf dessen „Heptateuchon" aufmerksam gemacht hat. Sie dürfte übrigens zu anderen Resultaten führen, als Hauréau (S. 400) sie gewonnen hat, der in Thierry's System einen unverhüllten Spinozismus entdecken will. Bezüglich der Litteratur siehe oben S. 8, Anm. 3.

[3]) C. H. III, 4, 405 C: ut apud arithmeticum legitur, unitas gignit se ipsam. Inter unitatem autem genitam et gignentem quaedam invenitur aequalitas. Vgl. Reg. 1, 623 D; 3, 624 C; Anticl. 515 A. Siehe Boëthius de arithmetica II, 4 (ed. Friedlein, S. 88, v. 2 ff.): Ita etiam unitas in se ipsa multiplicata nihil procreat. Semel enim unum nihil aliud ex se gignit quam ipsa est. Vgl. dazu Thierry von Chartres (Hauréau, a. a. O., S. 397, Anm. 1 ff.): Generatio igitur numerorum ab aliis numeris secundum arithmeticam multiplex et varia est . . . . Unitas enim semel nihil aliud est quam unitas . . . . Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem.

[4]) C. H. III, 4, 405 D: Deus enim gignit deum . . . . imo genuit

Ein weiterer Gedankengang erinnert an Anselm, wenn aus der ewigen Weisheit Gottes das Verhältnis von Vater und Sohn und aus der göttlichen Liebe der hl. Geist abgeleitet wird [1].

Wieder einen anderen Charakter verrät ein drittes, tiefsinniges Argument, welches auf metaphysischer Basis ruhend von den Wesensbestandteilen der materiellen Substanz ausgeht. Die geschaffene Substanz erfordert nämlich zu ihrem Bestande drei unter sich verschiedene Principien, Materie, Form und ihre wechselseitige Verbindung. Sie stellt also einen dreifachen Effekt dar, repräsentiert eine Dreiheit in der Einheit. Was aber in der Wirkung ist, muß auch in der Ursache sein; und so werden wir zum Schlusse gedrängt, daß in der Ursache der Substanz, in einem und demselben Schöpfer, ein trinitarisches Verhältnis obwalten, daß in der göttlichen Einheit eine Dreiheit sich finden müsse, die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist [2]; und zwar deutet die Materie auf den Vater, die jener eingeborene Form auf den Sohn und die Verbindung beider auf den hl. Geist [3].

Es läßt sich wohl mit Grund vermuten [4], aber nicht mit

---

illum, qui est idem deus cum gignente, et est ibi perfecta aequalitas gignentis et geniti sive convenientia seu connexus, qui dicitur Spiritus sanctus. Vgl. Reg. 1, 623 D; 3, 624 CD. — Siehe Thierry von Chartres (Hauréau, a. a. O., S. 398): ad designandum has proprietates, quae sunt unitatis et aequalitatis, aeterna in deitate divini philosophi vocabulum personae apposuerunt.

[1]) C. H. III, 4, 405 D ff. Vgl. Stöckl, a. a. O., S. 173 ff.

[2]) A. f. I, 24, 603 B ff.: Materia et forma earumque compago tria prorsus diversa sunt, quae in cuiuslibet substantiae creatione principaliter exiguntur. Unde manifestum est, quod in una eademque creatione substantiae trinus effectus (nach Cod. Paris. 6569, s. XIII, fol. 154v, welcher nebst einer Reihe anderer Codices die von Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 169 gegebene Korrektur und dessen bezüglich des una eademque ausgesprochene Vermutung bestätigt) in uno eodemque creatore trinitatem esse convincit. Et haec trinitas tres personae dicuntur, prima pater, secunda filius, tertia spiritus sanctus. Vgl. ebd. I, 6, 599 D.

[3]) A. f. I, 25, 603 CD: Licet in cuiuslibet (statt qualibet) substantiae creatione materiam patri, formam filio, compositionem spiritui sancto possit congruus ordo destinare. Vgl. ebd. I. 26, 604 A. Siehe oben S. 71.

[4]) Alanus kennt und benutzt wenigstens, wie es scheint, des Dominicus Gundisalvi Schrift de unitate. Siehe darüber unten S. 124, Anm. 5, S. 134, Anm. 2.

voller Bestimmtheit behaupten, daß Alanus die Anregung zu diesem letzten Beweisverfahren von Dominicus Gundisalvi empfangen habe. Wenigstens teilt der letztere, wie unser Lehrer, die Erschaffung der Materie dem Vater, jene der Form dem Sohne und die Verbindung beider dem hl. Geiste zu [1]). Auch nach Thierry von Chartres eignet die Erschaffung der Materie dem Vater, die Formierung dem Sohn, die Liebe und Leitung der formierten Dinge dem hl. Geist [2]).

Der Insulenser hat aber nicht bloß selbst rationelle Beweise für das Trinitätsdogma aufgestellt, er ist mit Abaelard auch der Meinung, daß gewisse Philosophen, gestützt auf die Kraft ihrer Vernunft, zur Erkenntnis der Trinität gelangt seien [3]). Er nennt den schon von Augustin [4]), allerdings in einem andern Zusammenhange, oft herangezogenen Philosophen Mercurius oder Hermes Trismegistus und beruft sich auf eine Stelle aus dem Asclepius, als dessen Verfasser der eben genannte Mercurius gilt [5]). Alanus citiert aber noch eine weitere Schrift des glei-

[1]) De processione mundi (ed. Menendez-Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles, B. 1, Madrid 1880, S. 708): Quamvis autem indivisibilia sint opera mentis, tamen creatio materiae, ex qua omnia, potentiae, creatio vero formae, per quam omnia, sapientiae, coniunctio vero utriusque connexioni congrue attribuitur. Siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 427, Anm. 1. — Gundisalvi weicht nur insofern von Alanus ab, als er statt der Namen der drei Personen die ihnen appropriierten Attribute setzt (vgl. übrigens Reg. 67, 654 B). Im 13. Jahrhundert wiederholt den gleichen Gedanken Wilhelm von Auvergne (de trin. c. 25; opp. omn., ed. Orléans 1674, t. II, S. 31, col. 2): In materia vero et forma et (statt ex) eodem mutuo complexu et amore lucidissimum est trinitatis exemplum, potissimum autem cum manifestum fuerit, tria haec unum esse secundum essentiam.

[2]) Hauréau, Notices et extraits, T. I, Paris 1890, S. 53: In materia igitur . . . operatur summa trinitas, ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa, creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa, informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa; nam Pater est efficiens causa, Filius formalis, Spiritus sanctus finalis. Ähnlich läßt sich Honorius von Autun (in Hexaëm. I; Migne 172, 254 C) verlauten: Deo patri ascribitur mundi creatio, filio rerum dispositio, spiritui sancto omnium vivificatio vel ornatio.

[3]) Sententiae 244 A: Quidam namque philosophi naturaliter ductu rationis comprehenderunt patris sapientiam et ita verbum, et multa de eo praedixerunt. Vgl. Abaelard (introd. ad theol. I, 15; Migne 178, 1009 C). Siehe Stöckl, a. a. O., I, S. 245 ff.

[4]) De civ. dei VIII, c. 23—27.

[5]) C. H. III. 3, 404 D: Et Mercurius philosophus in Asclepio (Cod. Bern. 335 hat Asclepia) ait: Deus aeternus facit deos aeternos (Cod.

chen Autors, welche er in Übereinstimmung mit Abaelard unter dem Titel Logostileos i. e. verbum perfectum einführt [1]). Beide Scholastiker nehmen das Citat aus Pseudo-Augustinus contra quinque haereses [2]). In letzter Instanz läuft es freilich, wovon aber weder Alanus noch Abaelard eine Ahnung hatte, auf den Asclepius [3]) zurück, der von Pseudo-Augustinus unter dem Titel λόγος τέλειος durch Vermittlung des Lactantius benutzt wurde [4]).

Bern. hat fecit). Vgl. Apulei Asclepius (c. 23, ed. Goldbacher, S. 46, v. 10 ff.): ut sicuti pater ac dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret. Siehe Augustinus (de civ. dei VIII, 23; Migne 41, 247).

[1]) C. H. III, 3, 404 D: Idem Mercurius in libro, qui inscribitur Logostileos id est verbum perfectum, ait: Deus summus secundum fecit deum et eum dilexit tamquam filium suum unigenitum vocavitque eum filium benedictionis (Cod. Trecensis 959, s. XIII hat generationis) aeternae. Vgl. Sententiae 244 A.

[2]) Abaelard beruft sich ausdrücklich auf die pseudo-augustinische Quelle (introd. ad theol. I, 16; Migne 178, 1009 CD): Primus autem nunc ille antiquissimus philosophorum et magni nominis occurrat Mercurius . . . Cuius quidem testimonium de generatione verbi Augustinus contra quinque haereses disputans inducit dicens: nun folgt wörtlich die Stelle. — Siehe Pseudo-Augustinus (c. quinque haereses; Maur. 8, App. p. 3 C ff.; Migne 42, 1102 ff): Hermes, qui latine Mercurius dicitur, scripsit librum, qui λόγος τέλειος appellatur i. e. verbum perfectum . . . . Audiamus quid loquatur Mercurius de verbo perfecto: Dominus, inquit, et omnium factor deorum, secundum fecit dominum . . . . Quoniam ergo hunc fecit primum et solum et unum: bonus autem ei visus est et plenissimus omnium bonorum . . . ., laetatus est et valde dilexit tamquam unigenitum suum . . . . Item alio loco sic dixit: Filius benedicti dei atque bonae voluntatis, cuius nomen non potest humano ore narrari.

[3]) Apulei Asclepius c. 8, ed. Goldbacher, S. 33, v. 16 ff. Vgl. dazu G. Parthey, Hermetis Trismegisti Poemander, Berlin 1854, c. 1, S. 6. Siehe auch J. Bernays, über den unter den Werken des Apulejus stehenden hermetischen Dialog Asclepius in: Monatsberichte d. k. Akad. der Wissensch., Berlin 1871, S. 500 ff.

[4]) Lactantius hatte mit den einführenden Worten: „Hermes in eo libro, qui λόγος τέλειος inscribitur, his usus est verbis" die Stelle des griechischen Originals in seine divinae institutiones (IV, 6, 7, ed. S. Brandt, Wien 1890, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. XIX, S. 286 ff., 292 ff.) aufgenommen, wonach Pseudo-Augustinus seine lateinische Version anfertigte. — Auch später noch, im 9. Jahrhundert, hat Sedulius Scotus die gleiche Stelle aus Lactanz herausgehoben und eine lateinische Übersetzung beigefügt (siehe Montfaucon, Palaeographia graeca, Paris 1708, S. 235, 243 ff. und Lactantius, ed. Brandt, S. 287 ff.).

Die Thatsache, daß keiner der beiden mittelalterlichen Lehrer aus der hermetischen Quelle selbst schöpfte, macht es erklärlich, daß ein Buch, dessen Inhalt, im Geiste des späteren Platonismus gehalten, mit der christlichen Trinitätslehre geradezu im Widerspruche steht, in die trinitarischen Spekulationen der Frühscholastik hineingezogen werden konnte. Offenbar trug ihren Teil dazu bei die vermeintliche Autorität Augustin's, unter dessen Namen die pseudonyme Schrift ging, nachdem der ursprüngliche Sinn des hermetischen Originals von dem christlichen Verfasser im christlichen Geiste umgedeutet war. Während nämlich im Asclepius unter dem „secundus deus", welchen der oberste Gott gemacht und als seinen eigenen Sohn geliebt hat, die sinnenfällige Welt verstanden wird, versteht darunter Pseudo-Augustinus die zweite Person der Trinität. Wenn „fecit" statt des „genuit" stehen blieb, so half darüber eine wohlwollende Interpretation hinweg. Alanus sieht darin lediglich eine Unkorrektheit des Ausdrucks, einen „lapsus sermonis" [1]).

Außer dem Philosophen Mercurius weiß unser Magister noch ein weiteres philosophisches Zeugnis für die Trinität anzuführen, das er dem ersten von seinen oben erwähnten Argumenten anfügt mit den Worten: Unde et philosophus ait: Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem [2]), während er dieselbe Formel bereits früher ohne irgend welche Bemerkung unter seine theologischen Regeln oder Axiome aufgenommen und im Anschluß daran die Dreipersönlichkeit Gottes entwickelt hatte [3]). Das einem Philosophen in den Mund gelegte Diktum wird nicht bloß von seinen nächsten Nachfolgern, wie von Garnerius von Rochefort in seinem Traktat gegen die Amalricianer [4]) und von dem Verfasser der irrtümlich Alanus

---

[1]) C. H. III, 3, 404 D: „Fecit" autem posuit pro „genuit", dum lapsus sermone ait: fecit deos aeternos. Vgl. Abaelard (introd. ad theol. I, 16; Migne 178, 1012 A).

[2]) C. H. III, 4, 405 D Cod. Bern. 335 hat reflectit statt reflexit bei Migne. Der im Migne'schen Text eingeklammerte Autorname „Mercurius Trismegistus" findet sich in keiner mir bekannt gewordenen Handschrift.

[3]) Reg. 3, 624 C ff.

[4]) Ed. Baeumker (Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theologie, B. VII, 1893, S. 399): Hinc alanus in maximis theologie: Monas etc.

zugeteilten Schrift „de intelligentiis“ [1]), aufgegriffen, auch die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, ein Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, setzten sich mit ihm auseinander. Freilich ist die Stellungnahme dieser letzteren eine gänzlich veränderte. Sie sehen in ihm nicht mehr das Resultat philosophischen Nachdenkens, ein Zeugnis der bloßen Vernunft, sondern sind, wie Alexander von Hales [2]), der Meinung, der Satz sei aus der Offenbarung geschöpft. Albert und Thomas leugnen überhaupt, daß sich sein Inhalt auf die Trinität beziehe, und deuten ihn auf die Erschaffung einer einzigen Welt und auf das Motiv der Weltschöpfung, auf die Liebe Gottes zu sich selbst [3]).

Woher mag nun jene Sentenz stammen, welche die Scholastiker so vielfach beschäftigte und eine so verschiedenartige Beurteilung erfuhr?

Eine völlig unangreifbare Antwort läßt sich hierauf nicht geben. In ihrem ersten Teile, welcher von der Erzeugung des Sohnes aus dem Vater handelt, reicht die These zurück bis auf die theologischen Kämpfe mit den Arianern. Wenigstens gebraucht Vigilius Tapsensis bereits die Wendung: monas monadem genuit [4]). Alanus freilich hat sie nicht aus dieser ent-

---

[1]) Über Pseudo-Alanus de intelligentiis siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VII, S. 169 ff. Das Citat aus den „Regulae“ des Alanus S. 171: Unde regula magistri alani: Monas etc.

[2]) Sum. p. I, q. 2, a. 3, ad 3: Dicendum, quod etsi Trismegistus intellexit propria personarum, cum dixit: Monas etc., hoc tamen non habuit per naturalem rationem, sed per doctrinam vel inspirationem.

[3]) Albertus Magn. (in I. Sent., d. 3, a. 18, ad 4): si tamen philosophus fuit ante incarnationem et non didicit in libris veteris testamenti nec per revelationem, tunc dico, quod loquitur de uno deo generante i. e. producente suum intellectum in mundo et omnia quae fecit diligente propter se ipsum. Vgl. in I. p. Sum. theol., tract. 3, q. 13, membr. 3, ad 7. — Thomas de Aquino (S. theol. I, q. 32, a. 1, ad 1): Quod vero Trismegistus dixit, monas etc., non est referendum ad generationem filii vel processionem spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

[4]) Contra Felicianum Arianum de unitate trinitatis (Opp. Augustini tom. 8, app. c. 11; Migne 42, 1165): nec tunc coepisse carnem, cum ineffabili quodam partu monas illa sine intercapedine medii temporis in nullo differentem monadem, nisi quod monas docetur esse, genuit. Der andere Teil entstammt offenbar den späteren Spekulationen über die Person des hl. Geistes.

legenen Quelle entlehnt, in welcher sie zudem noch nicht vollständig formuliert war. Sehr wahrscheinlich entnimmt er sie neben einem zweiten seinen Regeln einverleibten Satz [1]) dem sogenannten liber Hermetis, liber Termegisti [2]), einem absonderlichen Machwerk, in welchem 24 Philosophen eben soviele Definitionen über Gott aufstellen. Denifle, welcher diese zuerst veröffentlichte [3]), will allerdings die Abfassung dieses Sammelsuriums ins 14. Jahrhundert verlegen. Allein schon im 13. kann mit Sicherheit seine handschriftliche Existenz nachgewiesen werden [4]). Dazu kommt, daß die vorhin angeführten Scholastiker [5]), denen sich noch Bonaventura [6]) beigesellt, einstimmig den fraglichen Satz dem Trismegistus zuschreiben. Wenn Albert einen liber Hermetis für eine Fiktion hält, so zeigt uns dessen Kritik nur, daß man zu seiner Zeit wirklich von einem solchen

---

[1]) Reg. 7, 627 A: Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.

[2]) Cod. Paris., bibl. nat., 6319, s. XIV. Aufschrift fol. 206 v a: Liber Hermetis. Subscriptio fol. 208 r a: explicit liber termegisti de regulis theologie cum commento calcidii amen ut puto. — Cod. Vatican. 3060, s. XIV (1315), fol. 32 r b: Incipit liber de propositionibus sive de regulis theologie, qui dicitur termegisti philosophi G. c. (vielleicht eine Abkürzung für Gilberti commentum) dicitur idem termegisti et hermes et Mercurius. Der Satz: Monas gignit etc. und der andere: Deus est sphaera etc. bilden die beiden ersten Definitionen des liber Hermetis. Auch Cod. Paris., bibl. nat., 6286, s. XIV, fol. 21 r—21 v enthält die Sätze, doch ohne den Commentar.

[3]) Nach dem Erfurter Cod. Amplonianus 4°, n. 151, s. XIV, fol. 22 a im Archiv f. Litteratur und Kirchengesch. d. Mittelalters, B. II, S. 427 ff. Denifle kannte weder die von uns in Paris und Rom aufgefundenen Codices, noch die gleich zu erwähnende Handschrift von Laon n. 415, auf welche bereits Baeumker (Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 164, 428) aufmerksam gemacht hat.

[4]) Cod. Laudunensis n. 412, s. XIII (Mitte des 13. Jahrh., französische Schrift), fol. 92 v b—93 v b. Die Handschrift unterläßt es, einen Verfasser zu benennen.

[5]) Siehe S. 117, Anm. 2 u. 3.

[6]) In I. Sent., d. 37. p. I, a. 1, q. 1, ad 3 (ed. Quaracchi, I, S. 639): Ubique enim est centrum illius potentiae, sicut dicit Trismegistus. Bonaventura beruft sich also unter Nennung des Trismegistus auf einen Teil der zweiten Definition des liber Hermetis: Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam, welche mit einer kleinen Änderung (statt infinita setzt Alanus intelligibilis) als Reg. 7 bei dem Insulenser steht. Die ganze Definition, aber ohne Angabe ihres Autors, giebt Bonaventura in: Itin. ment. in deum c. 5, n. 8, t. V, S. 310, col. a.

liber sprach [1]). Der Inhalt des Buches, sowohl der einzelnen Definitionen als des beigefügten Kommentars, und die schlimme textliche Beschaffenheit selbst der frühesten uns bekannten Handschrift weist dasselbe aber noch weiter, in das 12. Jahrhundert, zurück. Daß es speciell unserm Alanus vorlag, das dürfen wir, glaube ich, aus der Art erschließen, wie der Scholastiker die in Frage stehende Sentenz citiert, wenn er sie ausdrücklich einführt: unde et philosophus ait. Er hält den rein theologischen Satz, welcher mit der Philosophie nicht mehr gemein hat als das ur-

---

[1]) In I. Sent., d. 3. a. 18, ad 4: Ad aliud dicendum, quod nescio, quis fuit iste Trismegistus, et credo, quod liber confictus est; omnia enim, quae dicitur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro magistri Alani, qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus et supponitur commentum earundem; vgl. in I. p. Summ. theol., tract. III, q. 13, membr. 3, ad 7. — Albert hat demnach unsern liber Hermetis sicher nicht zu Gesicht bekommen, ebenso wenig aber auch der Halenser und Thomas von Aquin, denn sie hätten sofort den Charakter dieses Elaborates erkennen müssen. Daß sie aber das Diktum Monas etc. nicht lediglich aus Alanus kannten, geht schon daraus hervor, daß sie hartnäckig an der Autorschaft des Philosophen Trismegistus festhielten. Der Satz nebst seinem pseudonymen Urheber war offenbar, wie auch Albertus (in I. p. Sum. theol. tract. III, q. 13, membr. 3, ad 7: Dicunt dixisse Trismegistum Mercurium) andeutet, schon länger schulmäßig überliefert worden, und so konnte er sehr wohl ursprünglich aus dem falschen hermetischen liber geflossen sein, ohne daß dieser selbst seiner sonstigen Bedeutungslosigkeit wegen den späteren großen Scholastikern unter die Hände kam. — Ein Gleiches gilt bezüglich des Satzes deus est sphaera etc., welcher außer von Bonaventura auch von Alexander Halensis (Sum. p. I, q. 7, m. 1: propter quod dicit trimegistus: deus est sphaera intelligibilis etc.) dem Trismegistus zugeteilt wird, obgleich beide Lehrer, so gut wie Albertus Magnus, die Regeln des Alanus kannten, wie mannigfache Anklänge an die von dem Insulenser jenem Satze beigegebenen Erläuterungen insbesondere bei Bonaventura (Quaest. disput., q. 5, a. 1, ad 7 u. 8, ed. Quaracchi, t. V, S. 91, col. b; Itin. mentis in deum, c. 6, n. 2, t. V, S. 310, col. b; in Hexaëmeron, collat. 6, n. 8, t. V, S. 362, col. a) erkennen lassen. Allerdings bezeichnet Cod. Turonensis 247, s. XIII, fol. 485 die Regulae des Magister Alanus selbst als „Liber Mercurii de ebdomadibus i. e. de dignitatibus theologie cum commento Porretani“. Allein es ist völlig ausgeschlossen, daß Männer, wie Alexander und Bonaventura, ein rein theologisches Werk, dessen Abfassungszeit sie selbst überdies nicht allzu ferne standen und dessen Verfasser ihr Zeitgenosse Albert ganz richtig angiebt, mit dem Namen des nach mittelalterlicher Kenntnis bis ins mythologische Altertum zurückreichenden Philosophen Mercurius hätten in Verbindung bringen können.

sprünglich dem Neupythagoreismus entlehnte Wort „monas“, für das Diktum eines nicht weiter bezeichneten Philosophen, genau so, wie es der liber Hermetis thut. Solange nun der Nachweis fehlt, daß unsere These auch anderswo, abgesehen von dem genannten liber [1]), einem Philosophen in den Mund gelegt wird, läßt sich kein Grund angeben, daß Alanus sie nicht dieser Quelle selbst entnommen habe.

Die autoritative Beweisführung unseres Magisters für die Trinität leidet, wie wir sehen, an einem sonderbaren Mißgeschick. Die sämtlichen Aussprüche, welche er als solche von Philosophen ausgiebt, sind theologische Gedanken, welche, wie die beiden ersten, unter dem Namen Mercurius angeführten Sätze, durch ein seltsames Mißverständnis in eine ursprünglich spätplatonische Quelle, in den Asclepius, hineingelesen werden, während die zuletzt behandelte Proposition wohl bezüglich des Ausdrucks monas Anklänge an den Neupythagoreismus aufweist, im übrigen aber völlig willkürlich einem Philosophen untergeschoben ist.

3. Erkennbarkeit des göttlichen Wesens.

Handelte es sich im Bisherigen um die Beweise für die Existenz Gottes und um jene für seine Dreipersönlichkeit, so entsteht nunmehr die Frage, inwieweit und wie die Vernunft die Wesenheit Gottes zu erkennen vermöge.

Alanus hält sich hier an die Autorität des Boëthius und des Pseudo-Dionysius. Er erklärt eine adäquate Erkenntnis des göttlichen Wesens für unmöglich. Gottes Wesen gegenüber versagen die beiden Erkenntnisquellen der Sinne und des Intellekts. Gott kann durch den Sinn nicht erkannt werden, weil er un-

---

[1]) Die Herausgeber der neuesten römischen Thomas-Ausgabe (S. theol. I, q. 32, a. 1, ad 1) wollen das Citat im Poemander c. 4 geg. Schluß (G. Parthey, Hermetis Trismegisti Poemander, Berlin 1854, S. 39 ff.) entdeckt haben. Allein der fragliche Satz findet sich weder wörtlich, noch dem Sinne nach an der betreffenden Stelle. Von einem trinitarischen Verhältnis innerhalb der Gottheit ist dort überhaupt nicht die Rede. Es wird lediglich das Verhältnis Gottes zu den Dingen verglichen mit jenem der unitas zur Zahlenreihe, Erwägungen, die auch Pseudo-Dionysius übermittelt (de div. nom. c. 5, ed. Floss, Migne 122, 1449 A ff.), und welche Alanus an Boëthius Arithmetik anknüpft. Siehe später S. 125, Anm. 5.

körperlich ist, und er bleibt für den Intellekt unfaßbar, weil er eine absolut einfache, formlose Substanz ist [1]).

Doch gelingt es dem menschlichen Verstand, in gewisser Weise und im uneigentlichen Sinn sich eine Erkenntnis des göttlichen Wesens zu verschaffen [2]), welche freilich ihre sicherste Gewähr wiederum im Glauben hat. Der hierbei einzuschlagende Weg ist ein mehrfacher [3]).

Was wir an Vollkommenheiten in den geschaffenen Dingen wahrnehmen, das muß sich auch in Gott als ihrer Ursache finden [4]), und zwar im höchsten Maße, in höchster Potenz, da es in ihm keine Unvollkommenheit und keinen Defekt geben kann [5]).

Auf dem bezeichneten Wege (per causam, causative) erkennen wir die göttliche Allmacht, Güte, Liebe u. s. w. [6]).

Weiterhin stehen uns Analogien, Gleichnisse zu Gebote. Wir vermögen Gott zu denken oder vorzustellen per similitudinem, similitudinarie, unter dem Bilde des Lichtes, der Quelle u. s. w. [7]).

---

[1]) Reg. 36, 638 B: Omnis enim demonstratio aut est ad sensum aut ad intellectum. Deus autem nec sensu, quia incorporeus, nec intellectu, quia forma caret, comprehendi potest . . . cum in deo nulla forma sit, proprie intellectu capi non potest. Vgl. A. f. I, 16, 17, 601 B ff.; Cod. Lilienf. 144, fol. 118 r b, Reg. 11: Divina enim essentia diffiniri non potest.

[2]) A. f. I, 20, 602 D: Cum ergo ratiocinandi causa de deo nomina nominibus copulamus, nihil, quod non sit eius essentia, praedicamus, et sic transsumptis nominibus de deo, quod credimus, licet improprie balbutimus (die Korrektur siehe bei Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 169). Vgl. ebd. I, 17, 601 C; Anticl. 531 C; Reg. 20, 630 D: omne nomen, quod de deo dicitur, improprie dicitur.

[3]) Reg. 21, 631 A: Omne nomen deo conveniens convenit ei vel causative, vel similitudinarie, vel adiunctive (statt adiective), vel negative.

[4]) A. f. I, 19, 602 B: Quae in rerum creatione et dispositione commendabilia contemplamur, per effectum et causam attribuuntur Creatori. Vgl. Reg. 21, 631 A; 33, 637 B.

[5]) A. f. II, 1, 605 B: Ergo nulla est impotentia in eo (über impotentia, das auch in anderen Handschriften steht, siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 170), ergo nullus defectus; ebd. I, 3, 605 C: Ergo charitas et quaelibet virtus summa est in eo. Vgl. Reg. 33, 637 B. Siehe Thomas, S. theol. I, q. 13, a. 1, ad c.

[6]) A. f. I, 19, 602 B ff.

[7]) A. f. I, 19, 602 B: Porro etiam notis similitudinibus dicitur lux, fons, oriens, lumen, vita, videns, currens (bezüglich des letztern siehe Baeum-

Als eine dritte Erkenntnisart verzeichnet der Scholastiker die ratio adiuncti, vermöge welcher wir wir die göttlichen Affekte erschließen. Wir erkennen den Zorn Gottes aus den göttlichen Strafen, insofern mit der Strafe stets ein Zürnen verbunden ist [1]).

Eine vierte Erkenntnisweise ist endlich der Weg der Negation. Indem wir nicht bloß jeden Defekt und jede Privation, sondern auch jede Form und jede Materie von Gott ausschließen, wird das göttliche Wesen von allen übrigen Dingen losgelöst und in eben dieser Loslösung von dem Intellekt erfaßt [2]). Viel eher vermögen wir zu sagen, was Gott nicht ist, als was er ist [3]). Nur die negativen Urteile gelten von Gott im wahren und eigentlichen Sinne, insofern sie jedes Inhärenzverhältnis negieren, während die Affirmationen, auf die Gottheit angewendet, ihren eigentlichen und wahren Sinn verlieren [4]). Sie bezeichnen nicht mehr, wie bei den natürlichen Dingen, eine Zusammensetzung von Subjekt und Eigenschaft oder das Inhärieren der letzteren an ersteren [5]), nichts Contingentes, sondern die absolut

ker, a. a. O., S. 169; auch weitere Codices fügen currens hinzu. Zum Gedanken vgl. Scotus Eriugena de div. nat. I, n. 12; Migne 122, 452 C). Vgl. Reg. 21, 631 A, de pl. n. 451 D ff., Anticl. 534 C ff.

[1]) Reg. 21, 631 B: quaedam ratione adiuncti, ut irasci, poenitere. Irasci attribuitur deo ratione adiuncti, ratione videlicet punitionis; punitio enim solet adiungi irae.

[2]) Reg. 36, 638 B ff: sed per solam formae alterius remotionem quasi intelligendo ab aliis separatur et separando intelligitur. Unde Boëthius in libro de duplici natura et una persona Iesu Christi ait (c. 2, ed. Peiper, S. 189): Deus et materia (nach Cod. Lilienf. 144) integro perfectoque intellectu capi non possunt, sed aliquo tamen modo caeterarum rerum (nach derselben Handschrift) privatione capiuntur. Dist. 871 B: Similiter divina forma, quamvis tantum intelligatur per materiae remotionem, tamen quoquo modo (nach Cod. Monac. 7998, fol. 77v) intellectu capitur. Vgl. Gilbert (Boëthii opp., S. 1226).

[3]) Reg. 36, 638 B: potius enim quid non sit quam quid sit intelligimus. Thomas, der den gleichen Gedanken (S. theol. I, q. 3) wiederholt, schöpft ihn aus Johannes Damascenus de fide orthodoxa I, 4 (S. theol. I, q. 2, a. 2, ad 2).

[4]) Reg. 18, 630 A ff.: Omnes affirmationes de deo dictae incompactae, negationes vero verae. Der Satz ist aus Pseudo-Dionysius de caelesti Ierarchia c. 2 genommen (ed. Floss bei Migne 122, 1041 C: Si igitur depulsiones (ed. Colon. 1556: negationes) verae, intentiones (ed. Colon.: affirmationes) vero incompactae). Vgl. Thomas, S. theol. I, q. 13, a. 12, ad 1.

[5]) Ebd. 630 B: Incompacta vero sive incomposita dicitur affirmatio,

einfache, eigenschafts- und formlose göttliche Wesenheit, das esse purum vel necessarium [1]). Die zehn Kategorien der Logik reduzieren sich gemäß einer augustinischen Regel auf zwei, nämlich auf das praedicamentum quid, die Kategorien der Substanz, der Qualität und Quantität umfassend, welche sämtlich die göttliche Wesenheit prädizieren, und auf das praedicamentum ad quid, welchem die übrigen lediglich ein Verhältnis Gottes zu den Dingen bezeichnenden Kategorien sich unterordnen lassen [2]).

Damit haben wir die Grundgedanken dargelegt, die Alanus bezüglich der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens auf neuplatonisch-boëthianischer Basis entwickelt hat. Sie bilden den Maßstab, an welchem bis ins kleinste Detail in einer Reihe von Regeln die wichtigsten grammatischen Gebilde, die Nomina [3]), Pronomina [4]), die Verba und ihre tempora [5]), die Adverbien [6]), Präpositionen und Conjunctionen [7]), rücksichtlich ihrer Anwendbarkeit auf Gott und die Trinität [8]) untersucht und geprüft werden, ein auch von den andern Schola-

---

cum non significat compositionem, quam significare videtur, ut cum dicitur: deus iustus; non enim ibi significatur compositio iustitiae ad deum, non enim componitur vel inhaeret. Vgl. Reg. 17, 629 D ff.

[1]) Reg. 9, 628 A: quicunque terminus in naturalibus praedicat inhaerentiam, de deo praedicat essentiam; Reg. 12, 629 B: Unde nulla propositio theologica de inesse est vel de contingenti, sed de puro esse vel de necessario. Vgl. A. f. I, 20, 602 D ff. und Reg. 8—12, welche sämtlich Boëthius de trinitate und seinem liber de hebdomadibus entlehnt sind. Die genaueren Belege siehe oben S. 30, Anm. 2.

[2]) Reg. 22, 631 C: omnes enim termini trium praedicamentorum naturalium, substantiae, vel qualitatis, vel quantitatis, de deo dicti de ipso praedicant divinam usiam et eis ostenditur deus esse quid; terminus vero caeterorum praedicamentorum ostenditur esse ad aliquid. Haec regula consonat illi, quae ponitur ab Augustino in hunc modum: Omnis terminus de deo dictus aut de eo dicitur secundum substantiam aut relative. Et sic decem praedicamenta naturalia ad duo theologica, ad praedicamentum quid et ad praedicamentum ad quid, reducuntur. Die augustinische Stelle lautet (de trin. V, c. 8, n. 9, t. 8, Migne 42, 916 ff.): quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici, quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relative.

[3]) Reg. 23—35. — [4]) Reg. 36. — [5]) Reg. 37—40. — [6]) Reg. 41—44.

[7]) Reg. 45—47. — [8]) Reg. 48—53.

stikern des 12. Jahrhunderts geübtes Verfahren [1]), das in Boëthius de trinitate [2]) seinen Ursprung hat.

4. Wesen und Eigenschaften Gottes.

Lehnt sich Alanus in der Lehre von der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens an Pseudo-Dionysius und Boëthius an, so ist es vor allem der letztere Autor, auf welchen der Scholastiker die Construktion des Gottesbegriffes stützt unter starker Betonung eines neupythagoreisch-neuplatonischen Elementes, das er mit Thierry von Chartres [3]) und Dominicus Gundisalvi [4]) gemeinsam hat.

Im Mittelpunkt seiner Betrachtungen über das Wesen Gottes steht, wie bei den beiden zuletzt genannten Männern, der Begriff der Monas, der Unitas, des absolut einfachen Wesens [5]). Von vier verschiedenen Seiten weiß unser Magister diese oberste Einheit zu beleuchten [6]). Gott ist unitas ratione sim-

---

[1]) Auch Thomas von Aquin nimmt später über denselben Gegenstand eine Quaestio mit 12 art. in seine Summa auf (S. theol. I, q. 13).

[2]) In c. 4 u. 5 wird die Übertragung der Kategorien auf die Gottheit untersucht.

[3]) Siehe über ihn oben S. 8, Anm. 3, S. 112, Anm. 2.

[4]) P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, in „Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters“ herausgeg. v. Baeumker, B. I, H. 1. Der Traktat de unitate beruht im Wesentlichen auf Entlehnungen aus Boëthius und aus Avencebrol's Fons vitae.

[5]) Reg. 1, 623 A: Monas est, qua quaelibet res est una. Diesen Satz, den Alanus an die Spitze seiner Regeln stellt, kennt er wohl aus dem eben besprochenen liber Gundisalvi's, den er an anderen, später (siehe unten S. 134, Anm. 2) zu erwähnenden Stellen unter dem Namen des Boëthius zu citieren scheint. Im liber de unitate (ed. Correns, a. a. O., S. 3) lautet das Diktum: Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una. Vgl. dazu Boëthius, Consol. III, 11, ed. Peiper, S. 78, v. 26 ff. — Auch Pseudo-Dionysius bot für die Subsumierung der Gottheit unter den Begriff der Unitas oder Monas mannigfache Anhaltspunkte, so de div. nom. c. 1 (ed. Floss bei Migne 122, 1113 C): unitas unifica omnis unitatis . . . . 1115 A: ut monadem quidem et unum propter simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis, ex qua ut unifica virtute unimur. Bezüglich des Thierry von Chartres vgl. Hauréau, Notices et extraits, T. I, Paris 1890, S. 63 ff.

[6]) Reg. 2, 624 A: Quare vere deus est unus sive unitas ratione simplicitatis, ratione immutabilitatis, ratione exclusionis, ratione similitudinis.

plicitatis. Sein Wesen schließt nicht bloß physische, körperliche Teile aus, sondern auch jede metaphysische Teilbarkeit, wie die Zusammensetzung mit Proprietäten, die den Geistern eignet [1]), oder die Vielheit von Wirkungsweisen, welche den Proprietäten zukommt [2]). Die göttliche Monas besitzt weder die aptitudo componendi, noch compositi, d. h. sie geht weder als Form (Proprietät), noch als Materie in irgend welche Verbindung ein [3]). Gott ist ferner unitas ratione immutabilitatis und ratione exclusionis, ein völlig unveränderliches und der Zahl nach einziges Wesen [4]). Er ist endlich unitas ratione similitudinis wegen seiner mannigfachen Beziehungen zur Einzahl. Wie die letztere unteilbar, einfach, von keiner andern Zahl abhängig, vielmehr der Ursprung aller Mehrheit ist, aus sich die Einheit erzeugt und die Gleichheit [5]), so ist auch Gott unteilbar, einfach, von keinem andern Wesen abhängig, vielmehr der Grund aller übrigen und aller Vielheit. Er erzeugt ein zweites Ich, den Sohn, und ein völlig gleiches Wesen, den hl. Geist [6]).

---

[1]) Reg. 1, 623 B; Reg. 5, 626 B: Omnis autem talis compositio relegatur a deo. Nec enim compactus est ex partibus, ut corpus, nec compositus ratione proprietatum, ut spiritus.

[2]) Reg. 1, 623 B: quaelibet enim proprietas . . . . habet tamen pluralitatem effectuum; ebd. 623 C: (deus) non est diversus effectibus variis, quia non est causa formalis.

[3]) Reg. 5, 626 B: nec aptitudine componendi, ut proprietas aliqua, nec aptitudine compositi, ut primordialis materia. A. f. I, 10, 600 A ff.: Causa suprema neque componitur alicui, neque ipsam aliqua componunt.

[4]) Reg. 1, 623 C.

[5]) Reg. 1, 623 C ff.: Dicitur etiam unus ratione similitudinis; quia multiplicem habet cum unitate similitudinem. Unitas a nullo descendit, omnis pluralitas ab unitate defluit; unitas de se gignit unitatem, de se profert aequalitatem. C. H. III, 4, 405 B ff.: Unde cum in arithmetica dicatur, quod sola unitas indivisibilis simplex est origo omnis pluralitatis (das Citat aus Boëthius ist aus mehreren Stellen zusammengezogen: de arithmetica I, 7, 9, 10, ed. Friedlein, S. 16, v. 23 ff., 17, v. 11 ff., 23, v. 8), ad res subsistentes istud videtur referendum. Sed in creaturis nullum subsistens (nach Cod. Bernensis 335) invenitur actu et natura simplex et indivisibile, quod non sit aliqua specie compositionis compositum. Ergo in alio existente oportet nos invenire illam ineffabilem simplicitatem; restat ergo et hanc esse in creatore.

[6]) C. H. III, 4, 405 C: Quia sicut ab unitate indivisibili omnis procedit pluralitas, quae divisibilis est, ita a creatore invariabili omne procedit

Aus dem Begriff der Monas oder Unitas fließen nun die weiteren Bestimmungen des göttlichen Wesens, wobei der Einfluß des Boethius sich stark bemerklich macht.

Als dem absolut einfachen Wesen kommt Gott allein wahrhaft Existenz zu. Er ist das schlechthin und unveränderlich Seiende [1]), das esse purum vel necessarium [2]), das Sein selbst, das voraussetzungslose Sein, das an keinem andern mehr participiert [3]), das Princip seines eigenen Wesens [4]). Alles, was in ihm ist oder von ihm ausgesagt werden kann, ist und bezeichnet ein und dasselbe identische Sein. Wesenheit und Eigenschaften [5]), Essenz und Existenz fallen in eines zusammen [6]).

In weiterer Folge hängen mit dem Begriff des absolut einfachen Wesens die Modifikationen zusammen, welche die Termini forma und substantia in ihrer Anwendung auf Gott erfahren. Nach dem Beispiel Gilbert's [7]), Abaelard's [8]), Thierry's von Chartres [9]) nennt auch Alanus in Anknüpfung an Boëthius

---

variabile. Reg. 1, 623 D: Sic deus a nullo, quidlibet ab ipso; sic de se gignit alterum i. e. filium, de se profert aequalem sibi i. e. spiritum sanctum; vgl. oben S. 112.

[1]) Reg. 2, 623 A: ergo sola monas est, i. e. solus deus vere existit, i. e. simpliciter et immutabiliter ens. Vgl. Abaelard (introd. ad theol. II, 10; Migne 178, 1060 C); Petrus Lombardus (Sent. I, d. 3, n. 3; Migne 192, 529).

[2]) Reg. 12, 629 B. Siehe S. 123, Anm. 1.

[3]) Reg. 15, 629 C: Eius, quod est esse, nullum est esse. Dei . . ., qui est omnium esse . . ., nullum est esse, quia nullo participat ut sit.

[4]) C H. III, 2, 402 B: si hoc esset, deus simplex non esset, et sic non esset suae essentiae principium.

[5]) Reg. 8, 9, 10, welche alle aus Boëthius de trinitate fließen. Siehe oben S. 123, Anm. 1 und S. 30, Anm. 2.

[6]) Reg. 11, 628 D: Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. (Aus Boëthius liber de hebdomadibus, ed. Peiper, S. 169).

[7]) Boëthii opp., S. 1138: Nam essentia dei . . . prima forma dicitur. . . . . Similiter formarum alia nullius materiae et ideo simplex, ut opificis essentia, qua ipse vere est.

[8]) Siehe Deutsch, Peter Abaelard, S. 198.

[9]) Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, S. 402: Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Vgl. Notices et extraits, a. a. O., S. 63.

de trinitate [1]) die Gottheit forma [2]). Sie ist jedoch nicht Form im gewöhnlichen Sinne der Proprietät, die ihrem Wesen nach an einem Subjekte haftet, sie ist vielmehr eine von jedem Subjekt losgelöste, völlig immaterielle Form [3]), die absolute Form (forma informis, forma formalissima, forma formarum), die keine andere mehr über sich hat, die durch nichts informiert wird, selbst aber alles informiert, allem das Sein giebt [4]).

Gott ist Substanz, erste Substanz, Substanz der Substanzen [5]), aber nicht in der herkömmlichen Weise das Wort verstanden als Träger von Eigenschaften oder Proprietäten, sondern wegen der Einfachheit seines Wesens eine accidenz- und prädikatslose Substanz, durch die alles subsistiert [6]).

Aus der Voraussetzung der absoluten Einfachheit Gottes ergiebt sich ferner eine Reihe seiner Eigenschaften. Ist Gottes Wesen einfach und accidenzlos, dann kann es in ihm keinerlei Veränderung geben, kein Werden und Aufhören, keinen Anfang und kein Ende; er muß unveränderlich und ewig sein [7]), oder, wie der Scholastiker unter Anspielung auf die Apokalypse sich ausdrückt: die Monas ist ohne Alpha und Omega [8]), und, wahrscheinlich aus dem liber Hermetis schöpfend: Gott ist sphaera intelligibilis, anfangs- und endlos, gleichsam eine geistige, in-

---

[1]) C. 2, ed. Peiper, S. 152 ff.: Consol. V, 4, S. 134 Peiper.

[2]) Reg. 13, 629 B: Solum simplex est forma absque materiali subiecto; Dist. 871 A: divina forma.

[3]) Ebd.: Sed non est talis forma, ut subiecto inhaereat, sed potius est absque omni subiecto i. e. abstracta.

[4]) Reg. 14, 16, 629 C ff.; 63, 651 C. Bezüglich des Ausdrucks informis ist Scotus Eriugena (de div. nat. II, n. 1; Migne 122, 525 A) zu vergleichen: quae superat omnem formam et speciem, dum sit formarum et specierum omnium informe principium.

[5]) Reg. 63, 651 C: Prima substantia dicitur usia, quae est substantia substantiarum. Der Sitte der Zeit gemäß und unter Nachwirkung von Augustinus, Boëthius, Pseudo-Dionysius, Scotus Eriugena nennt Alanus häufig die göttliche Substanz oder Wesenheit usia, superessentialis usia (de pl. n. 478 C, 481 C; Reg. 8, 23, 36, 63; Dist. 960 B, 988 B).

[6]) Reg. 13, 629 B: Solum simplex est . . . substantia absque formali praedicato . . . ., non quia substet proprietati, sed quia omnia subsistunt per ipsam. Unde sequitur absque formali praedicato, quia nullum formale praedicatum de ipso praedicatur. Vgl. Reg. 5, 626 B; A. f. I, 13, 600 D; I, 16, 601 C.

[7]) A. f. I, 14, 15, 601 A.

[8]) Reg. 5, 625 C ff.: Sola monas est . . . . sine alpha et omega.

telligible Kugel [1]). Seiner Einfachheit wegen ist er jedem Maße unzugänglich, unmeßbar, durch keine Zeit, keinen Ort, keinen Verstand erfaßbar, und weil er vom Intellekt wegen seiner gänzlichen Formlosigkeit nicht erkannt werden kann, unaussprechlich, unnennbar [2]).

Wurden die bisherigen Merkmale des Gottesbegriffes aus der Einfachheit des göttlichen Wesens deduziert, so schlägt Alanus einen andern Weg ein beim Erweis der göttlichen Allmacht. Hier recurriert er auf die göttliche Ursächlichkeit. Alles wirklich Geschaffene und alles, was geschaffen werden kann, ist entweder Subjekt oder Proprietät oder das Compositum beider, Substanz. In jedem Falle wird eine Ursache gefordert, welche das Sein jener bedingt. Diese Ursache selbst aber setzt eine höchste und oberste Ursache, welche Gott ist, voraus. So hängt alles Geschöpfliche von der göttlichen Kausalität ab; Gott muß alles machen können. Seine Macht ist in Ansehung des Gegenstandes, wie nicht minder — das ergiebt sich aus einer ähnlichen Argumentation — nach Zeit und Ort unbeschränkt [3]).

Eine Grenze für das göttliche Wirken bilden nur jene Akte, welche, wie Sündigen, eine Unvollkommenheit involvieren [4]) oder einen Widerspruch mit seinem Wesen und seinen Eigenschaften in sich schließen [5]). In letzterer Hinsicht ist es z. B. Gott unmöglich, zu machen, daß er nicht gut sei [6]); es liegt ferner nicht in seiner Macht, das Gesetz des Widerspruchs aufzu-

---

[1]) Reg. 7, 627 A: Deus est sphaera intelligibilis . . . . ex eo enim, quod principio caret et fine, deus sphaera dicitur . . . . sed non est sphaera corporalis, imo intelligibilis. Siehe über die Quelle dieses Satzes oben S. 118 ff. Schon Remigius von Auxerre bezeichnete in seinem Kommentar zu Martianus Capella und im Anschluß an letztern die Gottheit, insofern sie das Bild der sinnlichen Welt in ihrem Geiste trägt, mit dem Terminus sphaera. Vgl. Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, S. 205): Per sphaeram vult intelligi mundum invisibilem, qui in mente dei latebat.

[2]) A. f. I, 16, 601 A: Deus est immensus, incomprehensibilis, ineffabilis, innominabilis.

[3]) A. f. I, 18, 601 D ff.

[4]) Reg. 54, 647 B: Ille solus vere omnipotens est, qui potest omnia, quae posse est aliquid posse.

[5]) Reg. 55, 647 D.

[6]) Reg. 58, 648 C: hoc enim non potest facere deus, ut non sit bonus; hoc enim esset divinae maiestati derogare. Vgl. Reg. 66, 652 D.

heben, daß z. B. etwas sei und nicht sei[1]); er kann das thatsächlich Geschehene nicht ungeschehen machen[2]), weil er sonst mit sich selbst uneins würde, sich selbst widersprechen müßte.

Durch Folgerungen aus der Allmacht gelangt Alanus zur Allgegenwart und Vollkommenheit Gottes. Wirkt nämlich seine Macht an jedem Orte, so muß er auch überall gegenwärtig sein, freilich nicht localiter, weil durch keinen Ort faßbar, wohl aber seiner Wesenheit nach, mit welcher ja sein Wirken zusammenfällt[3]). — Ist Gott allmächtig, so kann es in ihm keine Impotenz, keinen Defekt und weiterhin keinen defectus boni, kein Übel und nichts Böses geben[4]).

Mit dem göttlichen Machtwirken hängen auch die knappen Bemerkungen bezüglich des Wunders zusammen. Zum Wunderbegriff gehört ein doppeltes, die göttliche Ursächlichkeit und das Moment des Ungewohnten von Seite des Geschehnisses. Das Wunder ist demnach kein ursacheloses Geschehen, sondern nur die ausschließliche Wirkung der göttlichen Kausalität. Kann Gott, wie wir sahen, die in den Forderungen seines Wesens und des darin gegründeten Widerspruchsgesetzes liegenden Schranken nicht überschreiten, so vermag er dagegen sehr wohl, als causa superior über die in der Natur wirksamen Ursachen hinausreichend[5]), die Naturgesetze und deren Notwendigkeit zu sistieren[6]), indem er durch sein positives Eingreifen Wirkungen hervorbringt einerseits ohne jegliche Beihilfe, andererseits aber auch

---

[1]) Reg. 58, 648 D: tamen id non potest, ut . . . . cum sit album, sit nigrum, cum sit, non sit . . . . deus sua auctoritate faceret, ut non esset, quod sua auctoritate fecerat, ut (statt quod) esset. Igitur sibi ipsi discors esset, quod est impossibile.

[2]) Ebd. 648 D: non potest de corrupta facere virginem. Reg. 60, 650 B: deus autem non posset facere, quod mundus non fuisset; hoc enim esset contra suam potentiam . . . . sibi dissidens esset.

[3]) A. f. I, 22, 603 A: Deus essentialiter est ubique et nusquam localiter.

[4]) A. f. II, 1, 605 B.

[5]) Reg. 56, 647 D: Potest enim multa, quae sunt impossibilia secundum inferiorem causam vel secundum naturam; sunt tamen possibilia secundum superiorem causam.

[6]) Reg. 67, 654 A: Necessitati superioris causae cedit necessitas inferioris causae. Potest enim superior causa regulae naturae derogare.

ohne jedes hindernde Dazwischentreten einer causa inferior [1]). Das Ereignis selbst aber muß den Eindruck des Ungewöhnlichen, des über den gewohnheitsmäßigen Gang des Geschehens Hinausfallenden machen. So wird, weil das letztere Merkmal fehlt, die Erschaffung der Seelen, obgleich sie nur durch Gott geschehen kann, nicht als ein Wunder, sondern als etwas Naturgemäßes angesehen [2]), wie auch eine Totenerweckung kein Wunder mehr wäre, wenn sich der Vorgang alltäglich abspielen würde [3]).

In aller Kürze und ohne auf die tiefer liegenden Schwierigkeiten einzugehen, äußert sich Alanus über das göttliche Wissen und das damit verbundene Problem seiner Vereinbarkeit mit dem freien Willen des Menschen. Wie es bei der göttlichen Substanz kein Mehr und kein Minder, keine Veränderung giebt [4]), so auch nicht beim göttlichen Wissen sowohl hinsichtlich des Willensaktes, als auch in Ansehung der gewußten Gegenstände [5]), da alles, das Mögliche und Unmögliche, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, dem unendlichen göttlichen Wissen unterliegt [6]). Es ist ferner irrtumslos [7]). Das Wort des Aristoteles, daß dem Wissen kein Irrtum beigemischt sein könne, gilt vor allem von der göttlichen Weisheit [8]).

---

[1]) Reg. 66, 652 D ff.: quod ita sit auctoritate superioris causae et non ministerio inferioris causae, quod inferior causa impedire non possit, ut virginem parere . . . . ita factum est dei auctoritate, quod inferior causa ad hoc efficaciter operari non potuit nec impedire.

[2]) Reg. 67, 648 A: Dicitur etiam possibile secundum naturam, quod quamvis non fiat secundum inferiores causas, tamen in consuetudine est ut fiat, ut animam creari. Animam ergo creari secundum naturam dicitur, quia fieri solet, consuetudo autem altera natura dicitur. Die Stelle ist fast wörtlich von Garnerius von Rochefort, Isag. theophan. symbol. I, 7, cod. Troyes 455, fol. 7r in eine im Übrigen aus Petrus Pictav. Sent. I, 8 und Petrus Lomb. Sent. I, d. 43 entlehnte Ausführung herübergenommen.

[3]) Ebd.

[4]) Reg. 63, 651 C: Prima substantia non recipit maius vel minus.

[5]) Ebd. 651 D: Similiter dei sapientia vel scientia non recipit magis vel minus. Sed notandum, quod scientia aliquando dicitur divina usia . . . Scientia etiam dicitur scita.

[6]) Ebd. 652 A ff.: quia infinita est eius scientia et infinita subiacent eius scientiae. Item omnia possibilia et impossibilia in notitia dei sunt, et ita omnia scientiae eius subiecta sunt . . . . Cum ergo dicitur: „Quod semel scit deus, semper scit", intelligendum est, fuisse, vel esse, vel futurum esse . . . ., et sic de quocunque habet scientiam semel et semper.

[7]) Reg. 64, 652 B: Divina providentia falli non potest.

[8]) Ebd.: Si enim, ut dixit Aristoteles, omnis scientia impermixta

Aus dieser Irrtumslosigkeit folgt das notwendige Eintreffen dessen, was Gott vorausgewußt hat [1]). Das göttliche Vorherwissen übt aber keinen nötigenden, kausalen Einfluß auf das Eintreten der Handlung aus, sodaß es die Freiheit des menschlichen Willens beeinträchtigen würde [2]). Dieser letztere ist und bleibt die wahre Ursache für die Handlung, während die göttliche Providenz als causa sine qua non, als bloße Begleitursache erscheint [3]). Es besteht also keine necessitas consequentis, keine kausale Notwendigkeit der Handlung selbst, die Sache des freien Willens ist, sondern nur eine necessitas consequendi [4]), eine Notwendigkeit der logischen Folge, welche in der Unfehlbarkeit des Wissens wurzelt, insofern eine Handlung, deren an sich freies, thatsächliches Eintreten unfehlbar vorhergewußt wird, logisch notwendig auch eintreten muß [5]).

5. Verhältnis Gottes zur Welt.

Nach den Erörterungen über das Wesen Gottes und seine wichtigsten Bestimmungen erübrigt noch die Darstellung eines letzten Punktes der philosophischen Gotteslehre, nämlich des Verhältnisses Gottes zur Welt.

Wie Thierry von Chartres [6]) und Wilhelm von Conches [7]), so faßt auch Alanus de Insulis die Gottheit in ihrem

---

est falsitati, multo magis sapientia dei. Vgl. Analytica post. II, 19 geg. Schluß.

[1]) Ebd.: et ita impossibile est non evenire, quod deus praevidit.

[2]) Ebd.: non quod dei providentia eventui inferat necessitatem et ita auferat liberi arbitrii libertatem.

[3]) Ebd. 652 C: non quod divina providentia sit causa eventum attingens, sed causa comitans causam sine qua non. Vgl. Petrus Lomb. Sent. I, d. 38, n. 4.

[4]) Reg. 65, 652 C: Necessarium est evenire, quod deus praevidit, necessitate consequendi, non consequentis.

[5]) Ebd.: Non enim necessarium est illud, quod praevisum est, evenire, sed hoc totum necessarium est, ut eveniat, quod praevisum fuerit, ut sit necessitas consequentiae, non partis hypotheticae (nach Cod. Lilienf. 144, der aber ypothenee schreibt), sicut hoc totum est necessarium, Socratem moveri, si currit; non tamen necessarium est, Socratem moveri vel currere.

[6]) Hauréau, Notices et extraits, I, S. 52: Mundanae igitur subsistentiae causae sunt quattuor: efficiens, ut deus; formalis, ut dei sapientia; finalis, ut eiusdem benignitas.

[7]) Kommentar zum Timaeus (Cousin, Fragments de philosophie, Paris 1856, S. 308; Migne 172, 251/252): Hoc convenit divinae essentiae . . . Haec est efficiens causa mundi, ipsa enim est omnium creatrix. Hoc idem con-

Verhältnis zur Welt unter dem Gesichtspunkt einer dreifachen Kausalität auf. Er bestimmt sie als causa efficiens, causa formalis und causa finalis der Weltdinge [1]).

a. Gott als causa efficiens.

Die Beweise für das Dasein Gottes führten zu einer causa suprema, zur causa causarum [2]). Diese einzige und höchste Kausalität aller Dinge ist causa efficiens, eine außerweltliche, transscendente Ursache [3]). Mit Nachdruck weist der Scholastiker jeden Immanenzgedanken zurück und er lehnt es ab, in pantheistischer Weise Gott als causa formalis, nach Art der in den Dingen wirksamen Formalursachen, in die Geschöpfe zu verlegen [4]).

Das göttliche Wirken wird genauerhin als ein Schaffen [5]), Gott als absolute Kausalität bestimmt, die außer sich keine Ursache hat, wenn sie die Weltdinge wirkt. Ohne eines Instrumentes, eines äußeren Anstoßes, einer Belehrung, eines materiellen Substrates, einer Form, eines Ursamens zu bedürfen [6]), hat er frei von jedem Bedürfnis durch einen freien Willensakt [7])

---

venit divinae sapientiae . . . Haec formalis causa mundi est, quia iuxta eam creatione mundum formavit . . . Idem convenit divinae bonitati . . . Illa est finalis causa mundi, quia sola bonitate . . . omnia creavit.

[1]) Anticl. 535 A:

Efficiens causa, dum rem producis ad esse;
Formalis, dum pingis eam; finalis, in esse
Dum rem conservans certo sub fine coarctas.

[2]) Reg. 63, 651 C.

[3]) C. H. I, 5, 311 B: cum deus sit summus artifex omnium rerum et efficiens causa. Vgl. Reg. 41, 640 B.

[4]) Ebd. 311 C: Cum ergo deus non sit causa formalis, sed efficiens, quamvis ipse sit immutabilis, non ideo res immutabiles. Reg. 1, 623 C: non est diversus effectibus variis, quia non est causa formalis. Siehe oben S. 68.

[5]) A. f. II, 4, 606 A: Sed aliud ab eo non potest esse, nisi per eius creationem; vgl. Dist. 754 D: Creare proprie ex nihilo aliquid facere . . . ., unde potest dici deus creator, opus eius creatio.

[6]) Anticl. 496 A:

Qualiter ex nihilo, sine forma, semine, causa,
Materia, motu, sensu, ductore, magistro.

Die ed. Wright (c. 9, S. 286) liest satt „magistro" „ministro".

[7]) De pl. n. 453 B: non exterioris instrumenti laborante suffragio, non materiae praeiacentis auxilio, non indigentiae stimulantis flagitio, sed solius arbitrariae voluntatis imperio mundialis regiae admirabilem speciem fabricavit deus.

alles, Materie und Form, die Subjekte der Propietäten und die Proprietäten der Subjekte [1]), den ganzen Wunderbau der Welt aus nichts hervorgebracht. Ihm allein als dem unerschaffenen Wesen [2]) eignet die ausschließliche Prärogative des creare [3]), alles geschöpfliche, alles Natur-Wirken, ist nur ein procreare, ein Machen aus etwas, stets an eine Materie gebunden [4]).

Je nachdem mit dem biblischen Schöpfungsgedanken philosophische Theorien verschmelzen, wird die schöpferische Ursache und ihre Thätigkeit mit verschiedenen Termini bezeichnet.

Mit dem platonischen Demiurgen identificiert wird der Schöpfer zum Weltbaumeister, zum Weltarchitekten, zum genialsten aller Künstler [5]), sein Thun ein eminent künstlerisches, ein Copieren, ein Nachbilden der mit dem göttlichen Wesen identischen Ideenwelt, ein Einprägen nach Art eines Siegels, ein Bekleiden mit dem Gewande der Form [6]), sein Schöpfungswerk der Höhepunkt alles Kunstschaffens [7]).

In Anlehnung an Boëthius erscheint die schöpferische Ursache als die absolute Form, welche alles informiert, allem das Sein giebt, aus welcher alles Sein stammt, alles das Sein empfängt [8]). Sie ist ferner auf die Autorität derselben Quelle hin der unbewegte Beweger, welcher alle Bewegung spendet, von welchem alle Veränderung und alles Veränderliche ausgeht [9]).

Endlich in Verwertung eines neupythagoreischen Gedan-

---

[1]) Siehe oben S. 71.

[2]) C. H. I, 8, 315 C: necessarium etenim est, quod illud, quod creat, increatum sit . . . .; si creatum esset, creaturarum occurreret infinitas.

[3]) A. f. I, 23, 603 B: Cum enim nullam creaturam aliam posse creare noscamus et cuiuslibet facturae causam superiorem esse nobis ratio dictet.

[4]) Siehe oben S. 77.

[5]) De pl. n. 453 B: tamquam mundi elegans architectus (der Ausdruck stammt wohl aus Apulejus, de dogm. Plat. I, 11, ed. Goldbacher, S. 73, v. 11: architectum huius divini orbis) . . . . artifex artificiosus. C. H. I, 5, 311 B: summus artifex.

[6]) Siehe oben S. 73.

[7]) De pl. n. 453 B: stupendi artificii . . . admirandi operis opifex.

[8]) Reg. 14, 629 C: Omne esse ex forma est (Boëthius de trin. 2, ed. Peiper, S. 152, v. 20). Cum deus forma dicatur, quia omnia informat et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur. Siehe oben S. 126 f.

[9]) Vgl. oben S. 109.

kens wird sie als Monas, als Unitas bezeichnet, von welcher jede geschaffene Einheit kommt [1]), welche Grund der Dinge ist, insofern sie dieselben vermittelst der unitas oder Einzahl als Einheiten schafft. Denn alles, was ist, existiert nur insofern, als es eines ist durch die Zahl oder unitas [2]), welche stets die

[1]) Reg. 2, 624 A ff.: Nihil enim aliqua specie unitatis est unum, quod non sit unum a summa monade. Es folgt die Aufzählung von sechs verschiedenen Arten der unitas, wie sie in ähnlicher Weise Gundisalvi in seinem liber de unitate (ed. Correns, a. a. O., S. 9) bietet. Allein weder hier, noch in den Dist. (987 B ff. ad v. unum) hat Alanus das genannte Buch benutzt, wie eine Vergleichung der betreffenden Partien beweist, und Correns (a. a. O., S. 29) bezüglich der Stelle aus den Dist. gezeigt hat. Wir werden hier überhaupt nicht an eine einzelne, bestimmte Vorlage zu denken haben, wie Correns will, der als Grund für die Annahme einer solchen ähnlich klingende Ausführungen bei Bernhard von Clairvaux anführt, sondern Alanus stellt von den damals üblichen und ihm bekannt gewordenen Unterscheidungen die ihm am wichtigsten dünkenden zusammen.

[2]) Reg. 2, 624 B: Unde Boëthius: Quidquid est, ideo est, quia unum numero est; vgl. Dist. 877 D: Dicitur unitate, unde sic potest exponi praedicta auctoritas: Deus creavit omnia in numero i. e. in unitate, quia quodlibet unitate unum est, unde Boëthius: Quidquid est (statt quid est), ideo est etc. Dasselbe Diktum kehrt wieder Dist. 987 B: unde Boëthius in libro de sancta trinitate: Quidquid est, etc. Vgl. Johannes Saresb. (Metalog. II, 17: Migne 199, 874 D: ideo, quod omne quod unum est, numero est). — Obgleich zwei sehr alte Codices der Distinctionen (Cod. Monac. 7998, s. XIII in., fol. 80v und Cod. Palat. (Vaticana) 140, s. XIII in., fol. 110v) bei dem Citat ad v. numerus (Dist. 877 D) statt Boëthius Augustinus schreiben, und bei dem letzteren (De moribus Manichaeorum II, 6, n. 8) die in Frage stehende Sentenz wenigstens ihrem Inhalte nach sich auch thatsächlich vorfindet, so ist doch die Urheberschaft des Boëthius unbestreitbar. Freilich ist nicht dessen liber de sancta trinitate die Quelle, wie ein offenbar späterer Zusatz der Distinctionen (987 B) will, sondern des Boëthius Kommentar zur Isagoge Porphyr's (Boëthii opp., S. 54, in Porphyr. a se translat.: Omne enim quod est, idcirco est, quia unum est). Eine andere Frage ist allerdings die, ob Alanus direkt aus dem boëthianischen Kommentar geschöpft hat, oder ob er das Citat aus dem auch unter dem Namen des Boëthius gehenden liber de unitate Gundisalvi's (S. 3, Z. 8—9 ed. Correns) nimmt, wie Correns (a. a. O., S. 17 ff.) meint. Es bleibt wenigstens die letztere Möglichkeit offen, um so mehr, als die wörtliche Formulierung bei dem Insulenser bis ins Einzelnste genau mit der Gundisalvi'schen Fassung übereinstimmt — denn das bei Correns S. 3, Z. 9 fehlende numero ist nach S. 51 aus den Handschriften DEF einzusetzen —, und überdies Alanus dem gleichen Buche noch einen andern, nur einige Zeilen vorher stehenden Satz: Monas est, qua quaelibet res est una (siehe oben S. 124) entnommen zu haben scheint. Daß der liber Gundisalvi's Boëthius zugeschrieben wurde, erklärt sich aufs leichteste durch die Entlehnungen aus der Consolatio und aus de trinitate. Freilich ist von dem, was Correns als boëthianisches Gut anführt, einiges zu streichen, da, wie übrigens Correns S. 22 zum Teil selbst hervorhebt, p. 4, Z. 14—17 (vgl. Correns,

Proprietäten der Dinge begleitet [1]).

Wir haben bereits betont, daß Alanus die Gottheit nicht als Formalursache in die Dinge eingehen läßt, sondern als transscendentes Weltprincip faßt. Diesen Standpunkt bekundet er auch, wenn er die an sich pantheistisch deutbaren, in Pseudo-Dionysius [2]) und Scotus Eriugena [3]) wurzelnden Wendungen: omnia in deo et deus in omnibus et omnia esse sämtlich im Sinne eines kausalen Verhältnisses zwischen dem Schöpfer und den Creaturen verstanden wissen will. Die Dinge sind in Gott, wie die Wirkung in der Ursache; Gott in den Dingen, wie die Ursache in der Wirkung, und Gott ist alles per causam, insofern alles durch ihn gemacht existiert [4]). Weiterhin wird nur die Unermeßlichkeit Gottes und sein allumfassendes, allgegenwärtiges Machtwirken bezeichnet, wenn gesagt wird, daß Gott das einzelne unter sich beschließe, alle Orte erfülle, der Ort der Orte sei [5]), jene sphaera intelligibilis, deren Centrum überall, deren Circumferenz nirgends sei. Während bei der materiellen Kugel [6]) das Centrum kaum irgendwo, die Peripherie aber an vielen Orten und veränderlich ist, ist bei der in-

---

S. 17) vielmehr aus dem Fons vitae Avencebrol's tr. V, c. 32 (ed. Baeumker, S. 316, 21; 317, 10—11) entnommen ist, (wie p. 4, 19—20 aus Fons vitae V, 35, S. 321, 16—17 ed. Baeumker).

[1]) Reg. 125, 684 B: Omnem enim proprietatem unitas comitatur. Vgl. oben S. 24, Anm. 2. Die Funktion der unitas ist hiernach bei Alanus eine ganz andere als bei Gundisalvi, der sie mit der Form selbst identifiziert, und der Einfluß des letztern auf unsern Magister bleibt somit nur ein höchst beschränkter. Alanus folgt, wie wir schon oben gezeigt haben, doch wieder den Spuren Gilbert's.

[2]) De cael. Ierarchia c. 4 (ed. Floss, Migne 122, 1046 C): esse omnium est super esse divinitas; vgl. Thomas, S. theol. I, q. 3, a. 8, ad 1. — De divin. nom. c. 5 (ed. Floss, Migne 122, 1150 B: sed omnia est, ut causalis omnium, et in ipso omnia principia . . . . omnia existentia coambiens et praehabens). Vgl. S. theol. I, q. 4, a. 2, ad c.

[3]) De div. nat. I, 72 (ed. Floss, Migne 122, 517 A): cum in ipso omnia sint, imo cum sit ipse omnia; ebd. 518 A: nil aliud debemus intelligere quam deum in omnibus esse.

[4]) A. f. I, 21, 603 A; Reg. 41, 640 B; Reg. 15, 629 C.

[5]) Anticl. 532 A:

> Nec solum loca cuncta replet, sed singula solus
> Infra se claudit quasi meta locusque locorum.

Bezüglich eines ähnlichen Gedankens vgl. Arnobius, adv. gent. I, 31 (Migne 5, 755 B) und Abaelard (bei Deutsch, a. a. O., S. 201).

[6]) Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, S. 416 spricht irrtümlich von einem Kreis.

telligiblen sphaera, bei Gott, die Peripherie nirgends und unveränderlich, ihr Centrum dagegen, die Kreaturen, welche im Vergleich zur Unermeßlichkeit Gottes nur Punkte oder Centra sind, ist überall, insofern Gottes Unermeßlichkeit und seine ordnende Macht alle Geschöpfe unter sich befaßt [1]).

Der Magister statuiert ferner, allen pantheistischen Neigungen entgegen [2]), eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Schöpfer und den Kreaturen, die größer sei als der Unterschied zwischen schwarz und weiß, welche wenigstens in genere subalterno zusammentreffen, während jene unter keinerlei genus sich bringen lassen [3]). Innerhalb der Gesammtheit des Seins, das sich in die drei Stufen des supercaeleste, der Gottheit, des caeleste, der Engelwelt, und des subcaeleste, der Körper, gliedert [4]), treten die beiden letztern Grade in scharfen Gegensatz zum ersten. Die Gottheit, die Monas, die Unitas, besitzt ein Sein im wahren Sinn, die beiden übrigen Stufen dagegen sind in Wahrheit nicht [5]) wegen ihrer Veränderlichkeit, die zuerst und in geringerem Maße als alteritas bei den Engeln auftritt, zur vollendeten pluralitas aber in der Körperwelt sich steigert [6]). Gott allein eignet die aeternitas, er ist ohne Anfang und Ende; den Engeln und der Seele dagegen kommt perpetuitas zu, ein Anfang ohne Ende, während die Körper der perennitas unterworfen sind, sowohl einen Anfang als ein Ende

---

[1]) Reg. 7, 627 B ff.; Reg. 41, 640 B. Über eine ähnliche Spekulation bei Alexander Halensis und Bonaventura vgl. oben S. 119, Anm. 1.

[2]) Die Behauptung Tennemann's (Gesch. d. Philos., VIII, 1, S. 322) und Ritter's (Gesch. d. Philos., VII, S. 595, 600), Alanus sei nur mit genauer Not am Pantheismus vorbeigekommen, und insbesondere die Meinung des Ersteren, der Insulenser habe den Irrtum des Amalrich von Bennes vorbereitet, entbehrt angesichts der klaren und unzweideutigen Aussprüche unseres Lehrers jeder Begründung. Wenn endlich Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, S. 528) in einer Stelle des Anticl. (498 A ff.) die Lehre finden will, daß im Schooße des Absoluten die Gegensätze, überhaupt alles, identisch sei, so ist dagegen zu bemerken, daß die betreffenden Verse gar nicht von dem „Absoluten", sondern in poëtischen Bildern von der mathematischen oder abstractiven Erkenntnis der Dinge handeln. Vgl. oben S. 58, Anm. 2.

[3]) Reg. 58, 649 A.

[4]) Reg. 2, 623 D. Die Termini unitas, alteritas und pluralitas entnimmt Alanus aus Boëthius de trin. c. 1, 3, 6 (ed. Peiper, S. 151, v. 13 ff.; 154, v. 4; 162, v. 22).

[5]) Ebd. 624 A. — [6]) Ebd. 623 D ff.

haben[1]). Es liegt ferner im Begriff des geschaffenen Wesens, Anfang und Ende zu haben. Alles, was geworden, strebt naturgemäß dem Ende zu. Gott konnte nicht etwas dem Wesen nach Ewiges und Unveränderliches schaffen[2]). Selbst die Natur der Engel besitzt nach dem Zeugnisse Plato's Unveränderlichkeit nicht infolge ihres Wesens, sondern nur durch göttlichen Willensentschluß[3]). Jedes geschaffene Ding liegt somit innerhalb zweier Grenzpunkte eingeschlossen, zwischen Anfang und Ende, zwischen Alpha und Omega[4]), nach einem augustinischen Wort zwischen mane und vespere[5]), während Gott, die Monas, allein ohne Alpha und Omega ist[6]).

Erscheint die Weltschöpfung als die That des freien Willens Gottes, so hat sie doch ihr Motiv in der neidlosen göttlichen Liebe[7]), in deren Natur es gelegen, andern Wesen die eigene Güte und Herrlichkeit mitzuteilen[8]). Den berühmten von Plato im Timaeus[9]) ausgesprochenen, von den christlichen

---

[1]) Dist. 695 B. Vgl. Isidor (Sent. I, 12, n. 3; Migne 83, 562 B) und Hugo von St. Victor (Erud. didasc. I, 7; Migne 176, 745 D ff.).

[2]) C. H. I, 5, 311 A: non potuit facere aliquid, quod esset immutabile natura, quia omnis res creata ex eo, quod creata est, habet principium suae existentiae; eadem ratione finem habet actu vel natura, omnis enim res duobus clauditur terminis; ebd. 311 B: quidquid habet principium, naturaliter habet finem. Omne quod est genitum, tendit ad interitum. Vgl. Reg. 6, 626 C.

[3]) Reg. 6, 626 C: Unde et angelica natura naturaliter dissolubilis est, de qua ait Plato: Dii deorum, quorum pater opifexque ego, natura quidem dissolubiles, me sic volente indissolubiles. Vgl. Dist. 871 C. Siehe Timaeus 41 A, wo Plato von den Gestirngöttern spricht: Dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia. Alanus liest ohne jeden Skrupel christliche Anschauungen in den Timaeus hinein. Richtig interpretiert die Stelle Abaelard (introd. ad theol. I, 16; Migne 178, 1010 A) und später Thomas (S. theol. I, q. 50, a. 5, ad 2).

[4]) Reg. 6, 626 C: Omne limitatum alpha et omega intelligi omne creatum, quod clauditur duobus terminis i. e. principio et fine actu vel natura. Vgl. Anm. 2.

[5]) Ebd.: Unde Augustinus super Genesim (De gen. ad litt. lib. imperf. c. 12, n. 36, t. III, 1, Migne 34, 235) ait: Omnem creaturam habere mane et vespere i. e. principium et finem saltem natura. Die Stelle ist wiederum nur dem Sinne nach citiert.

[6]) Reg. 5, 625 C, 626 A: Sola monas est . . . sine alpha et omega.

[7]) C. H. I, 5, 310 D: invidus non fuit, bonitatis enim summae fuit, quod mundum fecit.

[8]) A. f. II, 4, 605 D.

[9]) Timaeus 29 E (ed. Wrobel, S. 26): ab optimo porro invidia longe

Denkern aller Jahrhunderte sympathisch begrüßten Gedanken nimmt Alanus zum Ausgangspunkt einer kühnen Deduktion des Geschaffenen. Wie er die Bestimmungen des göttlichen Wesens aus Begriffen ableitet, so versucht er in ähnlicher Weise die Welt in ihren hervorragendsten Bestandteilen begrifflich zu konstruieren.

Zunächst wird aus dem Begriff der göttlichen charitas die Erschaffung des spiritus rationalis deduziert, freilich nicht mit absoluter Notwendigkeit, sondern, wie schon die Ausdrücke oportuit, debuit besagen, mittelst sogenannter Congruenzbeweise. Die Mitteilsamkeit der göttlichen Liebe erfordert die Erschaffung von außergöttlichen Wesen, welche an der Güte Gottes, an seiner Weisheit und Herrlichkeit Teil zu nehmen vermögen. Dies sind aber in erster Linie die vernünftigen reinen Geistwesen, die Engel [1]).

In weiterer Folge wird das Dasein der materiellen Welt abgeleitet, insofern ihre Existenz sich als notwendig erweist, um der Erstlingsschöpfung, den vernünftigen Geistern die Möglichkeit und die Veranlassung darzubieten, die Macht und Weisheit Gottes zu fürchten und zu preisen, ihm bei der Weltregierung zu dienen und aus der Erkenntniß so gewaltiger Dinge eine Erhöhung der eigenen Herrlichkeit zu schöpfen [2]).

Gottes Güte erstreckt sich ferner auf alles. Allem, auch der unvernünftigen Creatur, will er seine Glorie mitteilen. So mußte endlich ein Wesen in die Existenz treten, das einerseits fähig ist, seine Herrlichkeit zu erfassen, also Vernunft besitzt, andererseits aber die Eigentümlichkeit des pflanzlichen und tierischen Lebens in sich vereinigt, der Mensch. Da es weiterhin der göttlichen Herablassung eignet, das Geringste dem Höchsten gleichzusetzen, so sollte die Bildung des Menschen aus dem geringwertigsten Stoffe, aus der Erde, erfolgen, und damit die Gesammtheit der Schöpfung zur Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gelangen [3]).

---

relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiuscunque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit.

[1]) A. f. II, 4, 605 D. — [2]) A. f. II, 6, 606 B.

[3]) A. f. II. 12, 13, 607 C ff.

b. Gott als causa exemplaris.

Bezogen sich die vorangehenden Erörterungen auf Gott als causa efficiens der Welt, so haben wir nunmehr die göttliche Kausalität ins Auge zu fassen, insofern sie als causa formalis [1]) oder, wie die späteren Scholastiker, um jeder Verwechslung mit der in die Dinge eingehenden Formalursache vorzubeugen, deutlicher sagten, als causa exemplaris der Weltdinge erscheint [2]).

Plato bot auch hier den Anknüpfungspunkt für die christliche Spekulation, welche schon in der Väterzeit die Umwandlung der platonischen Ideen in die götlichen Gedanken sich zu eigen machte, um so mehr, als diese Lehre des späteren Platonismus sich aufs beste mit dem christlichen Dogma von dem göttlichen Logos vereinbaren ließ. Schon bei einer anderen Gelegenheit haben wir die wichtigsten Autoren namhaft gemacht [3]), welche den umgedeuteten platonischen Gedanken aufs Mittelalter überleiteten, wo er mit begreiflicher Einmütigkeit von der Scholastik aller Jahrhunderte als ein unveräußerliches Bestandstück in ihr philosophisches System eingerückt wurde.

Was der Magister von Lille über die Gottheit als causa exemplaris lehrt, ist dem Inhalte nach nur eine bloße Reproduktion der allgemein herrschenden Ansicht. Die göttliche Weisheit, der Nous, trägt von Ewigkeit her den Weltplan, das Urbild der Schöpfung, den Typus und die Urform der Welt in seinem Geiste als verbum mentale, als geistige Welt, nach deren Vorbild die sinnenfällige, irdische geschaffen wurde [4]). Die Gottheit ist die Form der Formen [5]), der Quell, aus welchem der Strom der den Dingen inhärierenden Formen sich ergießt [6]),

---

[1]) Anticl. 535 A: Formalis, dum pingis eam.

[2]) Vgl. oben S. 68. — [3]) Siehe oben S. 54.

[4]) Dist. 866 B: Mundus dicitur sapientia dei, iuxta quam mundus factus est, quae a prophetis dicitur archetypus mundus quasi principalis mundi figura, unde Boëthius:

Pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens.

Vgl. Boëthius (consol. III, metr. 9, ed. Peiper, S. 71, v. 7). Siehe Dist. 796 C; de pl n. 447 C, 453 B; Anticl. 534 D.

[5]) Reg. 63, 651 C: Prima substantia . . ., quae est forma formarum.

[6]) Anticl. 498 C:

Qualiter a fonte formarum rivus aberrans
Ingenitum perdit subiecti labe nitorem.

die himmlische Idee, welche die irdischen Formen erzeugt und sie nach dem Exil des Erdkreises schickt [1]). In Anbetracht dieser unzweideutigen Aussprüche erweist sich die Behauptung Hauréau's [2]), Alanus habe die Ideen als selbstständige Wesen außerhalb des göttlichen Geistes angesehen, als völlig unhaltbar. Weder in irgend einer andern Schrift, noch im Anticlaudian, auf welchen Hauréau allein sich stützt, hat der Scholastiker diese Anschauung als seine philosophische Lehre vorgetragen. Keine einzige Stelle des großen Gedichtes läßt sich hiefür mit Grund anführen. Wenn die Prudentia vermittelst eines Spiegels im Palaste des ewigen Königs die ungewordenen Ideen schaut [3]), wenn ferner gelegentlich der Erschaffung der Seele der Nous unter den Ideen der übrigen Dinge jene der Seele mit Mühe heraussucht [4]) — Schilderungen, die Hauréau [5]) zur Bestätigung seiner Ansicht aufgreift —, so dient hier die Verselbstständigung der Ideen dem rein dichterischen Interesse der anschaulichen

---

[1]) Anticl. 498 C:
Quomodo terrestrem formam caelestis idea
Gignit et in nostram sobolem transscribit abyssum,
Mittit in exsilium formas, quas destinat orbi.

[2]) Hist. de la philos. scol., I, S. 531, 527.

[3]) Anticl. 544 A.

[4]) Ebd.: 548 B ff. Siehe oben S. 98.

[5]) Hauréau, a. a. O., S. 530. In der ersten Ausgabe seiner Geschichte der scholastischen Philosophie (De la philosophie scolastique, Paris 1850, I, S. 353) suchte Hauréau die in den Anticl. hineingelesene Ideenlehre Plato's durch die Einwirkung des liber de causis zu erklären. Allein abgesehen von den früher (S. 99 ff.) erwähnten Citaten, läßt sich bei Alanus nicht die mindeste Spur eines tiefer gehenden Einflusses von Seite jenes Buches nachweisen, wie schon Bardenhewer (Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, S. 211) gegen Hauréau mit Recht geltend machte. Übrigens hatte der letztere in der Neubearbeitung seines Werkes (vom Jahre 1872) seine frühere den liber de causis betreffende Behauptung nicht mehr wiederholt. — Anders dagegen die neueste Monographie über Gilbertus Porretanus (A. Berthaud, Gilbert de la Porrée et sa philosophie, Poitiers 1892), eine wenig gründliche Arbeit, die nicht einmal Bardenhewer's genaue Untersuchungen über den liber de causis kennt und infolge dieser Unkenntnis sich vergebliche Mühe macht, die Redaktion desselben dem Bischof von Poitiers zuzuweisen. Berthaud (a. a. O., S. 141) findet in gewissen Stellen des Anticlaudian den Reflex der Lehre des liber de causis, allein er unterläßt es wohlweislich, diese genauer anzugeben. Was er als den Inhalt des Anticlaudian bezeichnet, ist völlig unzutreffend.

Darstellung [1]), ein poëtisches Verfahren, welches mit der Lehre des Philosophen nicht verwechselt werden darf.

c. Gott als causa finalis.

Die dritte Art der Ursächlichkeit, welche Gott den Dingen gegenüber zukommt, ist die der causa finalis. Gott ist die Finalursache der Weltdinge, indem er das Sein derselben erhält, ihnen eine bestimmte Grenze des Seins setzt [2]). Er ist ferner causa finalis als das Ziel des Strebens aller Kreaturen, der vernünftigen wie der unvernünftigen. Alles strebt nach der Einheit als seinem obersten und letzten Ziel und dadurch nach der göttlichen Monas, von welcher die geschaffene Einheit stammt [3]). Bei den unvernünftigen Geschöpfen, bei den Tieren, Pflanzen, bei den unbelebten Gebilden, wie den Steinen, äußert sich dieses Bestreben darin, daß sie die Einheit ihres Wesens zu erhalten suchen und von Natur aus jeder Teilung und Trennung sich widersetzen [4]). Den vernünftigen Kreaturen dagegen, den Engeln und den Menschen, wohnt nicht bloß dieses natürliche, unbewußte Streben nach der Gottheit inne; vermöge ihrer Vernunft erstreben sie Gott, ihren Vater, in bewußter Weise, durch Erkenntnis und Liebe, durch die Richtung aller Thätigkeiten auf ihn, als das Ziel ihrer eigenen Glückseligkeit und als den Gegenstand ihres höchsten Lohnes [5]). Noch in etwas anderem

---

[1]) Vgl. auch oben S. 58, Anm. 2.

[2]) Anticl. 535 A: Finalis, in esse
Dum rem conservans certo sub fine coarctas.

[3]) Reg. 5, 625 C: omnem rem ab illa esse monade in eo, quod una numero est; et sic sola monas est alpha et omega, omnium rerum principium et finis . . . Omnia etiam tendunt ad unum i. e. ad supremum finem. Der letztere Satz ohne die erklärende Beifügung findet sich wörtlich in Gundisalvi's liber de unitate (ed. Correns, S. 4, 18—19: ideo omnia ad unum tendunt) und hat seine Quelle in Boëthius (consol. III, prosa 11, ed. Peiper, S. 80, v. 102): Omnia igitur, inquit, unum desiderant. Er ist bei Gundisalvi zwischen die S. 134, Anm. 2 angeführten Stellen aus Avencebrol's Fons vitae eingeschoben.

[4]) Ebd. 625 D: Irrationalis enim creatura, de qua minus videretur, ut bruta animalia, imo insensata, ut herbae et arbores, et etiam inanimata, ut lapides, naturaliter ad unum tendunt et in quantum possunt, sectioni et divisioni resistunt. Der Passus giebt kurz die von Boëthius (in Consol. III, prosa 11, ed. Peiper, S. 78 ff., v. 30—78) vorgetragenen Gedanken wieder.

[5]) Reg. 6, 627 A: Ex fine igitur sola rationalis creatura bona est, quae non solum naturaliter ad deum tendit, verum etiam ipsum tamquam patrem

Sinne bezeichnet Alanus die Gottheit als die causa finalis der Dinge. Insofern nämlich alle Dinge die Teilnahme an der göttlichen Güte zum Ziel und Zwecke haben, ist die bonitas dei ihre Finalursache[1]). Infolge dessen sind auch alle Dinge gut, soweit sie sind[2]). Sie haben alle ihren Ursprung, das Sein, aus der höchsten Güte[3]). Während aber die unvernünftigen Geschöpfe nur gut sind ab alpha, nur durch ihren Ursprung an der göttlichen Güte participieren, ist die vernünftige Kreatur gut ex alpha et omega oder ex fine. Sie nimmt nicht bloß an der göttlichen Güte Teil durch ihr natürliches Sein, sondern sie erstrebt dieselbe auch in Erkenntnis und Liebe als ihr letztes Ziel[4]).

Die philosophische Gotteslehre des Alanus de Insulis umfaßt alle wesentlichen Punkte und Fragen, welche von der Scholastik des 12. Jahrhunderts behandelt zu werden pflegten. In knapp formulierten Sätzen, in ebenso kurz gehaltenen Syllogismen werden die Hauptlehren über Gottes Dasein, sein Wesen und sein Verhältnis zur Welt vorgeführt. Der Magister zieht auch hier die Summe aus den Bestrebungen seines Jahrhunderts. Neben Pseudo-Dionysius ist vor allem Boëthius tonangebend. Pythagoreisierende Ideen spielen bei der Spekulation über Gott und seine Dreipersönlichkeit eine hervorragende Rolle. In den Beweisen für die Trinität, in der Ableitung der Bestimmungen des göttlichen Wesens

---

vitae moribus colit, et mentis intelligentia recolit et toto charitatis nisu, ut sibi detur in praemium, petit. Vgl. A. f, II, 5, 606 B; II, 15, 608 A.

[1]) Reg. 69, 656 B: Ipsa autem voluntate ductus omnia fecit, et ita cuiuslibet rei finalis causa bonitas dei est, et ita quodlibet bonum.

[2]) Reg. 68, 654 C: Omnia, inquantum sunt, bona sunt. Diese Regel, die von vielen gelehrt, aber von wenigen verstanden werde, wie Alanus bemerkt, bildet das Thema des boëthianischen liber de hebdomadibus oder „quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona" (ed. Peiper, S. 168 ff.). Vgl. A. f. II, 2, 605 C.

[3]) Reg. 68, 655 C: Omnia, inquantum sunt, habent esse a re, cuius est summa bonitas. Et ut expressius dicam, habitus essendi a bono principio praedicatur in hac propositione.

[4]) Reg. 6, 626 D: Et sic omne creatum aut est bonum ab alpha, i. e. naturaliter particeps est bonitatis et hoc habet a suo auctore, aut ex alpha et omega, ut rationalis creatura, quae ad beatitudinem, quae finis est omnium rerum, tendit. Siehe S. 141, Anm. 5.

aus Begriffen, in der Construktion der wichtigsten Glieder der geschaffenen Welt auf gleichfalls deduktivem Wege kommt der für das 12. Jahrhundert charakteristische Zug, alles zu deduzieren, zum deutlichsten Ausdruck. Von direkten aristotelischen Einflüssen sind die Ausführungen des Scholastikers noch frei. Zwar wird der Begriff des unbewegten Bewegers, die Fassung der Gottheit als immaterieller, absoluter Form verwertet, allein diese aristotelischen Reminiscenzen entstammen der alten boëthianischen Tradition. Ihre volle Bedeutung erhalten sie erst im folgenden Jahrhundert, wo auch die Gotteslehre durch Einführung der Begriffe der aristotelischen Metaphysik ein äußeres aristotelisches Gepräge erhält. Ihre Grundlage bilden freilich – und hier noch mehr als auf irgend einem andern Gebiet — die an Pseudo-Dionysius, Boëthius, Augustin sich anlehnenden Spekulationen der Vorzeit. Mit Ausnahme der Trinität, welche aus dem Kreise der philosophischen Gotteslehre gänzlich ausgeschieden und der Vernunfterkenntnis entzogen wird, werden innerhalb des Rahmens der rationalen Theologie im 13. Jahrhundert im Wesentlichen die gleichen Fragen und Gegenstände behandelt, allerdings mit ungleich größerer Breite, Gründlichkeit und Tiefe und in der Sprache der aristotelischen Terminologie.

Autorenregister.

Baeumker, Cl., Prof. Dr., Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. XVI u. 436 Seiten gr. 8. 12 M.

Liter. Centralbl. Leipzig. Das Werk ist eine gelehrte, durchaus selbständige Arbeit, die nirgends auf der Oberfläche, weder in der geschichtlichen Forschung, noch in der Beurteilung bleibt, auf das Wesentliche stets das Augenmerk richtet und sich in Einzeluntersuchungen . . . nicht verliert.

Liter. Centralbl. Wien. Was das vorliegende Werk selbst betrifft, so erscheint es als eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges.

Zeitschrift für Philosophie. Halle. Unter den neuesten Forschungen, welche die antike Philosophie betreffen, ist das vorliegende Werk schon wegen der Wahl seines Stoffes bemerkenswert, dessen zusammenhängende Darstellung schon lange ein Bedürfnis war. Die Untersuchung beruht auf gründlicher Beherrschung des Materials und empfiehlt sich besonders durch die eingehende analytische Behandlung, der es die verschiedenen Fassungen des Problems unterzieht, sowie durch das Bestreben nach genetischem Verständnis derselben vermittelst der Aufweisung der für sie in den vorangegangenen Leistungen mitwirksamen Momente.

Neue philolog. Rundschau. Gotha. Das vorliegende Werk des Breslauer Gelehrten hat den Beifall, den es allseitig gefunden, unseres Erachtens vollauf verdient; sowohl die eigentliche philosophische, textkritische, wie die darauf aufbauende, geschichtliche und philosophische Untersuchung und Würdigung des gewonnenen Materials ist ebenso zu rühmen, wie die anschauliche, von allen überflüssigen Fremdworten und prunkenden Phrasen freie Darstellung . . . Das Werk, das in weitem Umfange die neueste Litteratur, selbst bis auf kleinere Arbeiten herab, berücksichtigt, wird in den Fachkreisen sich jedenfalls bald einbürgern.

Stimmen aus Maria Laach. Mit Fleiss und Scharfsinn forscht der Verfasser nach den Auffassungen der verschiedenen Schulen in den Werken und Resten von Werken ihrer Hauptvertreter. Ohne dass dadurch der Fluss der Darstellung ins Stauen geriete, bietet das Werk doch die reichste Fülle kritischen Materials und ermöglicht es so dem Leser, durch eigene Prüfung sich ein selbständiges Urteil zu bilden. Gelegentliche Blicke auf die neueren Schulen und kurze Vergleiche alter Auffassungen mit modernen Ideen erhöhen das Anziehende der Darstellung.

Philos. Monatshefte. Heidelberg. ... Mit diesen Bemerkungen muss es genug sein. Können sie den reichen Inhalt des Buches bei weitem nicht erschöpfen, so mögen sie doch den Zweck erfüllen, zu eingehenderer Prüfung hier und da anzuregen. Die sorgfältige Zusammentragung des Materials verdient auf alle Fälle den Dank aller für den Gegenstand Interessierten und verleiht dem Werke einen Wert, der von der definitiven Entscheidung über eine Reihe streitiger Einzelfragen unabhängig ist.

Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck. Clemens Baeumker bietet in der vorliegenden historisch-kritischen Untersuchung zum ersten Male eine die Gesamtentwickelung im Zusammenhange verfolgende Darstellung des Problems der Materie in der griechischen Philosophie. Da der Begriff der Materie von fundamentaler Bedeutung ist für die Naturphilosophie und von hier aus tief in andere Disciplinen und nicht am wenigsten in die Theologie eingreift, so dürfte dieses Werk auch in theologischen Kreisen ein besonderes Interesse erwecken, das es auch reichlich belohnen wird. Denn allseitige Beherrschung des immensen Stoffes, verbunden mit genauer Kenntnis und umsichtiger Benutzung aller bezüglichen Arbeiten neuerer Gelehrten, grosser speculativer Scharfblick und verständnisvolles Eingehen auf die Ideen der alten Denker, dazu reiche Kenntnisse in allen einschlägigen Wissenszweigen haben es dem Verfasser ermöglicht, seine so schwierige Aufgabe im Ganzen glänzend zu lösen und die Wissenschaft mit einem Werke von hohem, dauerndem Werte zu bereichern.